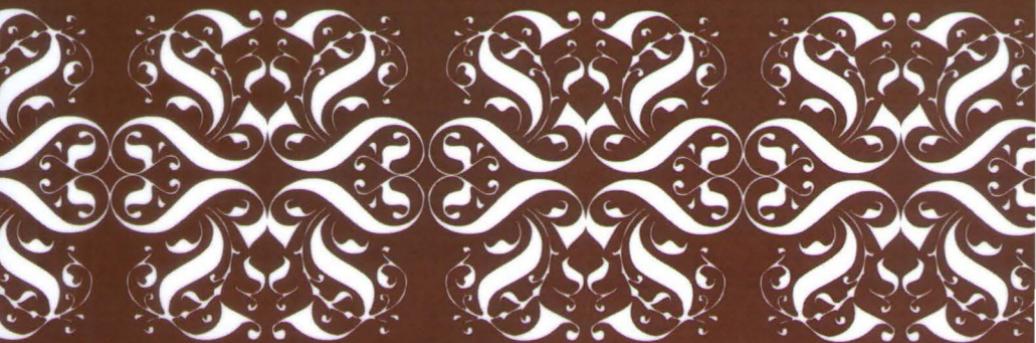




LA PALABRA
iscurrida

Historia de las ideas en el siglo XVIII
a través de la retórica sagrada



HUGO IBARRA ORTIZ



LA PALABRA
Discursiva

Historia de las ideas en el siglo XVIII
a través de la retórica sagrada

Este libro es una historia de las ideas, trata de comprender la importancia del sermón como vehículo de las mismas y su capacidad de interpelación para provocar nuevas ideas. En un siglo en el cual las ideas eran muy importantes, cuando se estaban dando una serie de transformaciones que culminarían con la Ilustración y con las independencias de las colonias americanas, es preciso notar cómo se transfigura el pensamiento filosófico puesto en práctica en estas unidades discursivas.





LA PALABRA
Discurrída

Historia de las ideas en el siglo XVIII
a través de la retórica sagrada

HUGO IBARRA ORTIZ

**La palabra discurrida.
Historia de las ideas en el siglo XVIII
a través de la retórica sagrada**

Primera edición 2016

D.R. **Hugo Ibarra Ortiz**
D.R. **Policromía Servicios Editoriales S. DE R.L. DE C.V.**
Calle Escuela Normal número 401-1 colonia Sierra de Álica
98050 Zacatecas, Zacatecas, México
policromiaediciones@gmail.com

ISBN: 978-607-97216-7-1

Cuidado de edición:
Policromía Servicios Editoriales
Yolanda Alonso, directora general
Miguel Ángel Cid, dirección de arte
Jair Antonio Acevedo, corrección
Julio César Pacheco, diagramación

Imagen de forros:
Miguel Ángel Cid

La presente investigación fue dictaminada por pares académicos externos a la UAZ. Este libro fue apoyado con recursos PROFOCIE 2014. Este programa es público ajeno a cualquier partido político. Queda prohibido el uso para fines distintos a los establecidos en el programa.



LA PALABRA
discurrida

Historia de las ideas en el siglo XVIII
a través de la retórica sagrada

Agradecimientos

Mucho le debe un investigador a distintas personas e instituciones al momento de publicar un texto como el que ahora nos ocupa. Naturalmente, a mi alma mater, la Universidad Autónoma de Zacatecas, quien no sólo me formó desde la licenciatura en humanidades, sino que ahora me apoya para dar a conocer mis cavilaciones sobre la racionalidad barroca novohispana. Al PROFOCIE, programa federal de recursos económicos que apuntala este tipo de proyectos intelectuales. Al Dr. Ricardo Martínez Romo, compañero exdirector de la Unidad Académica de Filosofía. A mi amiga de toda la vida, la Dra. Lilia Delgado Calderón, nueva directora de Filosofía. A la Dra. Verónica Murillo Gallegos, con quien comparto el gusto por el pensamiento y la cultura novohispana. También, deseo dejar constancia aquí de mi reconocimiento al Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán y a todos sus profesores investigadores. Del doctorado en historia de la UAZ, quiero agradecer a la Dra. Mariana Terán y al Dr. René Amaro Peñaflores quienes siempre me han honrado con su amistad y consejos. A mis alumnos de la Licenciatura y la Maestría en Filosofía con quienes he discutido algunos de estos temas.

Este libro lo dedico especialmente con todo mi cariño
a mi esposa e hijos.

PRELUDIO

La retórica está en liza con la filosofía desde la antigua disputa de Sócrates con los sofistas, primero, y, después, con su alumno Platón, quien abominó, por igual, a retores y poetas: no hay cabida en la república platónica para oradores y creadores de la palabra. Le correspondió a Aristóteles domesticar a la retórica y subyugarla a la filosofía; desde ese momento y hasta el siglo XVIII, la retórica fue tan sólo otra rama de dicha disciplina. Recordemos, brevemente, cómo Cicerón medita sobre las formas de discurrir en público; lo mismo sucede con san Agustín, quien cristianizó a Cicerón y Quintiliano. Durante la Edad Media, la retórica desempeñó una labor fundamental, no sólo en los sermones, también en el arte epistolar. Ya en la edad moderna, algunos pensadores, como John Locke, fueron maestros de retórica; no se diga Vico, quien la resignificó a la luz del pensamiento moderno. Así, hasta ya bien entrado el siglo XIX, la retórica estuvo al servicio de la filosofía; por lo tanto, los discursos basados en ella estaban íntimamente emparentados con las ideas filosóficas. Éste es el caso específico de los filósofos novohispanos aquí analizados.

La retórica era la *koiné* de los siglos XVII y XVIII en la Nueva España; así como en la Grecia clásica se empezó a utilizar una nueva forma de expresión que dio como resultado su propagación en diferentes niveles culturales, así en la Nueva España la retórica jugó un papel importantísimo no sólo en la locución de las personas, sino en la conformación de sus pensamientos e ideas. La *koiné* retórica todo lo dilucidaba, todo lo tocaba y, sobre todo, lo discurría. Nadie se podía sustraer a ella: ni los doctores de la universidad ni los regentes de la ciudad ni, mucho menos, los hombres y mujeres sencillos, iletrados, que domingo a domingo escuchaban el sermón en el templo de su parroquia.

Los predicadores eran los intelectuales del momento; eran los profesores de retórica, filosofía o teología de las cátedras en los colegios y universidad. Un intelectual de la época poseía la formación académica necesaria para discurrir sobre un tópico y una fuerte comprensión de la realidad, habilidades que le permitían sacar inferencias y deducciones sobre el movimiento de la sociedad, el poder y la cultura. En cierto sentido, los intelectuales no sólo son hombres de letras, también son hombres de mundo: olfatean los cambios sociales, se anticipan a ellos y ofrecen su opinión autorizada. Leen, de alguna manera, los signos de los tiempos para interpretarlos y analizarlos. Como filósofos y predicadores, este tipo de intelectual tenía una formación humanista, no sólo en el sentido clásico, también en la expresión renacentista del término, es decir, les preocupaba, a su modo, el bienestar del ser humano. Estos doctos producían textos denominados sermones, unidades discursivas empleadas para enseñar, deleitar y persuadir a los oyentes.¹

Un sermón es un texto donde se conjugan la tradición clásica de la retórica, según la entendían Aristóteles y Cicerón, y la exégesis bíblica; sermón significa *discurso* y, como tal, es un uso de la razón a través de la concatenación de ideas, argumentos, entimemas y demás estrategias deductivas e inductivas, las cuales usa el predicador-filósofo para convencer, persuadir y deleitar. Por tal motivo, un sermón es un ejercicio hermenéutico y argumentativo.

Entre los sermones barrocos novohispanos del siglo XVIII, encontramos muchos discursos con el propósito de transmitir contenidos cognoscitivos con sentido de verdad o verosimilitud, así como orientados a la persuasión para promover una determinada acción o, incluso, una combinación de ambos. El concepto de verdad implícita es pragmático, es decir, se da por convención, gracias a una adecuación entre el sujeto enunciante o predicador y su auditorio o feligresía.

¹ Dosse, Françoise. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, traducción de Rafael Tomás Llopis, Universidad de Valencia, Valencia, 2006.

Este libro es una historia de las ideas, trata de comprender la importancia del sermón como vehículo de las mismas y su capacidad de interpelación para provocar nuevas ideas. En un siglo en el cual las ideas eran muy importantes, cuando se estaban dando una serie de transformaciones que culminarían con la Ilustración y con las independencias de las colonias americanas, es preciso notar cómo se transfigura el pensamiento filosófico puesto en práctica en estas unidades discursivas.

Hay una gran cantidad de investigaciones sobre los sermones de la Nueva España, sin embargo, casi ninguna los analiza desde la historia de las ideas;² por lo general, parten desde la historia o la literatura, pero pocos lo hacen desde la filosofía. Resulta importante remarcar este hecho, pues, con todas las reservas, parece que este trabajo es el primero en abordar el tema desde la filosofía. Mi trabajo se enfoca, particularmente, en los sermones del siglo XVII, donde he encontrado varios temas importantes y poco estudiados: el ingenio, la sutileza, la agudeza, la perspicuidad y la episteme propia del sermón.

Como señalé en mi libro anterior, los sermones conformaron, a lo largo del siglo XVII, un paradigma sermocinal enquistado en la cultura novohispana, el cual se sustentó en el *trivium*, es decir, en el cultivo de la retórica, dialéctica y gramática; de estas disciplinas, las

² CONNAUGHTON, Brian. *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, CUNCA, México, 1992; BRADING, David. *Siete sermones guadalupanos*, Condumex, México, 1997; ALEJOS GRAU, Carmen José. "La Teología Homilética del XVII", en Josep- Ignasi Saranyana, *Teología en América Latina*, Iberoamericana, Madrid, 1999, pp 481-529; ALEJOS GRAU, Carmen José. "La contribución de los eclesiásticos novohispanos a la formación de la conciencia nacional mexicana (siglos XVII y XVIII)", en *Hispania Sacra. Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico*, no. 53, 2001; HERRERÓN, Carlos. *Del sermón al discurso cívico México 1760-1834*, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México, Zamora, 2003; TERÁN, Mariana. *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2002; CHINCILLA, Perla. "Sobre la retórica sacra en la era barroca", en *Estudios de Historia Novohispana*, diciembre del 2003, UNAM, México; RAMÍREZ, Edelmira. *Persuasión, violencia y deleite en un sermón barroco del siglo XVII*, vol. 1, INBA/ SEP/ UAM, México, 1986; TREJO PINEDO, Virginia. "Un sermón sacro político en la Zacatecas decimonónica", Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2005; NAVARRO, Jesús María. "Cornucopia guadalupana", Tesis de doctorado en Humanidades y Artes, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2006; PÉREZ, Manuel. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de las costumbres en la Nueva España*, Universidad de Navarra/ Iberoamericana, Vervuert, 2011; A. WITSCHORIK, Charles. *Preaching power. Gender, politics and official Church Catholic discourses in Mexico City, 1720-1875*, Pickwick Publications, Eugene, 2013.

dos primeras participaron, con sus tópicos, en la elaboración de los discursos barrocos novohispanos. Por la influencia de las ideas nacidas del pensamiento francés, los predicadores intentaron emular a los oradores de la corte de Luis xv, así que la predicación sufrió un cambio tanto en la forma como en los contenidos y en la manera de argüir y dilucidar la Sagrada Escritura; esto traspasó la disertación barroca y la concepción del mundo inherente a ella.

En este libro, veremos cómo se da el paso del pensamiento barroco heredado del siglo xvii a un neoclasicismo emparentado con el discurso francés; por lo tanto, es importante analizar las características de la argumentación e interpretación en el pensamiento de los rétores novohispanos, a través de sus unidades discursivas, pues como lo dije en otro momento, un sermón es un ejercicio hermenéutico y argumentativo.³

La historia de las ideas inició en México con la llegada de José Gaos; él, como alumno de Ortega y Gasset y buen lector de Martín Heidegger, se dio cuenta de que las ideas no se manifiestan al estilo platónico, descarnadas de la historia, sino como el producto y

resultado de un momento en el tiempo. La Historia de las ideas busca comprender el pensamiento de los filósofos y otras intelectuales a partir de la premisa de que el sujeto no está solo, pues siempre lo acompaña su circunstancia; entonces, como dijo Heidegger, el ser ahí del hombre es histórico.

De esta manera, la Historia de las ideas es un método de investigación estrechamente relacionado con la historia y la filosofía; en este caso, los sermones de los predicadores son unidades discursivas en las que encontramos distintas ideas, formuladas en el transcurso del tiempo. Estas ideas se estructuraron gracias a la retórica, la dialéctica y la gramática que, junto con la filosofía y la teología, ayudaron a conformar lo que denomino una sofística sagrada; no en el sentido negativo del término sofista, sino en el más genuino: sabio que enseña a alguien. El púlpito no sólo funcionaba como palestra, también como un escenario desde el cual se dictaba una cátedra para cientos de feligreses que, domingo a domingo, se reunían en el templo a escuchar el sermón.

³ IBARRA ORTIZ, Hugo. *El paradigma sermocinal en la Nueva España. Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013. Otros ensayos que he publicados sobre el tema son los siguientes: "Estrategias discursivas a favor de San José en la Nueva España. Siglo XVIII", en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coord.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán/ CIESAS, Zamora (México), 2015; "La argumentación paradójica en los sermones barrocos novohispanos. Siglo XVIII", en Noé Esquivel (coord.), *Pensamiento Novohispano 16*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2015; "Construcción de la identidad nacional a través de sermones novohispanos", en María Isabel Terán Elizondo, *Discurso literario novohispano. Construcción y análisis*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013; "La episteme del sermón barroco novohispano", en Noé Esquivel (coord.), *Pensamiento Novohispano 14*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2013; "Argumentación, probabilismo y valores en los sermones barrocos novohispanos", en Verónica Murillo Callegos, *Individuo, valores y mundo. Reflexiones desde la filosofía*, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012; "*Scientia sermocinalis*. Argumentación y retórica en la obra de Juan Rodríguez de León, siglo XVII", en Noé Esquivel (coord.), *Pensamiento Novohispano 13*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2012; "La retórica antigua y la hermenéutica literaria", en Alberto Ortiz, *Prolegómenos de una exégesis literaria*, Universidad Autónoma de Zacatecas/ Universidad de Guadalajara, Zacatecas, 2011; "Tradición y modernidad en la oratoria sagrada novohispana" en Diana Arauz, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Conaculta, Instituto Zacatecano de Cultura, Zacatecas, 2011; "El sermón novohispano como instrumento pedagógico", en *Memoria del XII Encuentro Internacional de Historia de la Educación*, UMSNH, Morelia, 2010.

CAPÍTULO I IDEAS POLÍTICAS Y RETÓRICA

Los sermones retomados en este trabajo son de corte político. Como ya habíamos comentado en mi libro anterior —en relación con Gabriel de Ayrolo, Antonio Alderete y, un tanto, con el sermón de Antonio Vidal de Figueroa y otros del siglo xvii—, a través de la oratoria sagrada novohispana se construyó una noción de identidad a partir de la diferenciación entre los nacidos en tierras novohispanas y los llegados de España. En los sermones de Alonso de la Barrera y Juan de Poblete, en honor a la muerte de Felipe iv, nos percatamos de que el discurso barroco no fue regalista, pues no hay una alabanza desmedida hacia el rey y su corte; más bien se percibe mesura en el discurso del predicador, ya que se intenta mostrar al monarca como un ser humano más, con ciertas obligaciones para la Iglesia y su pueblo.⁴

Durante el siglo xviii, abundaron los sermones sobre política por dos motivos principales: la sucesión de los Habsburgo por los Borbones al frente de la Corona española y porque los predicadores nacidos en la Nueva España reclamaban su derecho a participar en las decisiones políticas; asimismo, los eventos políticos entre España y otras potencias merecieron piezas oratorias. No obstante, es difícil encontrar, a lo largo del siglo, una posición regalista respecto al poder; al contrario, las críticas al ejercicio administrativo se vuelven más frecuentes.

Apología del criollo

La llegada de un nuevo virrey fue, siempre, un gran acontecimiento en Nueva España: se colocaban arcos triunfales, celebraban misas, hacían procesiones y, por supuesto, se proferían sermones; éste es el caso del predicado por el doctor Joseph Gómez de la Parra,

⁴ IBARRA ORTIZ, Hugo. *El paradigma sermocinal en la Nueva España*, op. cit.

canónigo magistral de la iglesia catedral Angelopolitana, catedrático de Prima de Teología, regente de los reales colegios de San Pedro y San Juan y examinador sinodal del obispado; también fue colegial y rector del colegio mayor de Todos los Santos de México y canónigo magistral de la iglesia catedral de Valladolid.⁵

Joseph Gómez de la Parra era natural de Puebla y descendiente de la familia Cumbres, de Extremadura; fue colegial y catedrático de filosofía en el seminario de Puebla, antes de ser prebendado, y después se desempeñó, allí mismo, como catedrático de teología y regente de estudios. En 1675, obtuvo la beca mayor del colegio de Santa María de Todos los Santos de México, donde recibió el grado de doctor en teología; en 1683, fue nombrado canónigo magistral de la catedral de Michoacán, de ahí paso de racionero a la de Puebla, en la cual fue canónigo magistral, tesorero y maestrescuela. Acompañó en la visita por la diócesis al obispo Santa Cruz, quien lo comisionó para la fundación del colegio de teólogos de San Pablo de Puebla; también fue uno de los fundadores del oratorio de San Felipe Neri, de dicha capital. El rey de Felipe V lo propuso para el obispado de Cebú, en las Filipinas, pero declinó el cargo; como lo afirma Beristáin, estas deferencias las mereció por su fama de excelente orador y genio laborioso e infatigable.⁶ Gómez de la Parra dio a la prensa una gran cantidad de sermones de distinto tema e historia de congregaciones y religiosos.

El sermón se elaboró por la llegada del duque de Alburquerque, Francisco Fernández de la Cueva, a Nueva España, en específico, por su visita a Puebla de los Ángeles. Gómez de la Parra, ni tardo ni perezoso, le espeta lo que considera debe hacer un príncipe justo: premiar y

⁵ GÓMEZ DE LA PARRA, Joseph, *Oración Proshonema aclamación laudatoria en honor de la Purísima Concepción de María SS. N. Señora*, Imprenta del Capitán Sebastián de Guevara, Puebla, 1702. Se ha modernizado la ortografía de todos los sermones citados, sin menoscabo de su sentido original.

⁶ BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano. *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. UNAM, México, 1980. pp. 106- 107

castigar a quienes lo merecen; de esta premisa surge una pregunta evidente: ¿quiénes lo merecen y quienes no? A lo que el predicador contesta lo siguiente:

O Señor excelentísimo, toda esta Nueva España recibe con cordialísimos afectos de alegría a V. Excelencia y esta gravísima Iglesia con grande acierto para celebrar y aplaudir el festivo ingreso de tanto Príncipe dedica y consagra esta votiva solemnidad a la resplandeciente y lucida nube de María Santísima en su Purísima Concepción para que Vuestra Excelencia demuestre de su justicia lo recto atendiendo a los beneméritos en armas y a los beneméritos en letras. Cuantos caballeros de gran calidad y esclarecida nobleza se hallan retirados, no como Elías como en el Paraíso, sino en total desamparo sin tener para el sustento de sus honradísimas familias y esto con grandes servicios suyos y de sus antepasados que derramaron su sangre en servicio de la Corona Española y en la conquista de este reino: Cuantos de cargados literarios méritos que cursaron los estudios acreditaron los colegios, franquearon la Universidad desempeñaron las Cátedras y llenaron los Púlpitos y los Estrados con alegatos y con Sermones y que ha llegado el tiempo en que no tienen otro premio a que aspirar que el mismo trabajo, pues se contentan con un título de abogado para buscar su sustento y con un curato donde suelen perder la salud y la vida; porque la tierra caliente los consume y se los comen los mosquitos, cuyo ministerio debiera tener seguro el premio muy debido al penoso trabajo de la administración con la cual están descargando la Real conciencia de su Majestad. Mas ya podrán respirar y esperar el premio teniendo por excelente Virrey a V. Exc.^a que suscitará, confirmará y corroborará las felices memorias que dejó en este nuevo mundo el Exc.^a Señor Duque de Alburquerque, D. Francisco Fernández de la Cueva, abuelo de V. Exc.^a en cuyo tiempo se acabó de establecer en las reales alcabalas el seis por ciento, prometiendo entonces

su Exc.^a En nombre de su Majestad que le darían las Plazas, Dignidades y Prelacias a los beneméritos nacidos en este Reino, y poniendo en ejecución por los informes de su Exc.^a se dieron puestos grandes a los beneméritos patrimoniales. Esto mismo espera lograr y conseguir toda la Nueva España en el felicísimo gobierno de V. Excelencia.⁷

He querido citar textualmente todo este párrafo para evidenciar dos cosas: en primer lugar, la utilización de la *amplificatio*, pues, en efecto, tantos los hombres de toga como los espada nacidos en la Nueva España habían sido descuidados por la administración de las Indias y reclamaban apoyo, así que el predicador magnificó los problemas para mover los sentimientos del Virrey y favorecer su causa; en segundo lugar, hay una conciencia de identidad, pues está hablando sobre la importante de que los puestos recaigan en los nacidos en Nueva España y no en quienes arriban de la península. Otra estrategia empleada es la semejanza: si el abuelo del nuevo virrey hizo tantas cosas por la Nueva España en su tiempo, se espera lo mismo del nieto. Aquí se diferencia ya entre un *nosotros* y un *ustedes*; el *nosotros* se conformaba por los nacidos en la Nueva España y el *ustedes* por los que llegan recomendados desde España. Éste fue un punto de partida para las rencillas acaecidas durante el siglo XVIII que culminaron con la guerra de independencia.

En su discurso, el predicador utiliza dos argumentos a partir de analogías extraídas de la Sagradas Escrituras. El primero argumento propone que en el sepulcro de Jesús, según San Marcos, las mujeres visitaron la tumba y observaron un ángel; en el evangelio de San Juan, por su parte, está escrito que la Magdalena miró dos ángeles. La pregunta es ¿por qué Magdalena vio dos ángeles y las mujeres sólo uno?; obviamente, por los méritos: las mujeres sólo ungieron a Cristo una sola vez mientras Magdalena lo hizo en dos ocasiones, es decir, mereció una doble recompensa, porque se esforzó el doble.

⁷ Gómez de la Parra, *op. cit.*

Además, Dios es quien otorga dicho regalo a la Magdalena. El doctor Gómez de la Parra concluye su sermón con estas palabras: “Entonces serán estimados los puestos, no tanto por ser premios, cuanto por ser justo el príncipe que los da.”⁸

El segundo argumento se sustenta en el evangelio de San Lucas, según el cual los dos ángeles estaban de pie, mientras que en el evangelio de San Mateo el ángel que descendió movió la piedra y se sentó sobre ella. Entonces, el predicador se pregunta ¿por qué los dos ángeles estaban de pie y aquél sentado sobre la piedra?; y él mismo se responde: “consigue el asiento el que trabaja, el que merece y obtiene el descanso allí mismo en el mismo sitio y lugar donde trabajó y mereció.”⁹ Aunque trata de ser un comentario indirecto, resulta bastante sugerente, pues el doctor de la Parra le estaba diciendo al nuevo virrey que los habitantes de la Nueva España merecían las deferencias, no así los que venían de afuera; el canónigo enfatizaba que sólo los nacidos y los trabajadores novohispanos debían recibir los premios, plazas y puestos de confianza dentro de la administración del virreinato.

El tercer punto señalado por la oración *prophonema* establecida en la retórica de Pomey exhorta al príncipe a sus obligaciones:

Oigamos al Evangelista San Juan en su Apocalipsis que si el sentido propio y literal habla de Cristo Señor Nuestro en la alegoría que se permite para elogiar esclarecidos y católicos príncipes se puede aplicar a nuestro Excelentísimo Virrey.¹⁰

La interpretación más usada en los sermones barrocos fue la alegórica o anagógica, caracterizada por ser poco literal. Si nos atenemos a lo expuesto por Henri de Lubac, el sentido alegórico corresponde al nivel

⁸ *Ibid.*
⁹ *Ibid.*
¹⁰ *Ibid.*

espiritual de la Sagrada Escritura,¹¹ por lo tanto, los sermones buscaban implantar una espiritualidad viva en su feligresía más que una actitud condenatoria. En su sermón, el doctor de la Parra adapta el sentido alegórico a los hechos sucedidos en su contexto.

Pasando del sentido literal al alegórico, asegura el rétor, los veinticuatro ancianos narrados por el evangelista representan un cabildo eclesiástico, similar al que en ese momento le daba la bienvenida al nuevo virrey; según el Apocalipsis de San Juan, el animal que llega como león ante el sínodo de nonagenarios se eleva al dosel como cordero, así el nuevo virrey de Nueva España puede llegar como león, pero la potestad y el dominio no emana de la ferocidad, sino de la mansedumbre del cordero. El doctor argumenta apoyándose en la autoridad del profeta Isaías: el nuevo virrey puede llegar como león pero debe ser como cordero.

El siguiente razonamiento lo infiere el *concionator* de la siguiente manera: si el nuevo virrey se asemeja, de cierta manera, a Cristo y si Cristo murió en la cruz inclinando la cabeza y entregando el espíritu, el virrey debe hacer lo propio. No es que deba morir en una cruz, pero así como el Redentor inclinó la cabeza hacia su madre, según los interpretes citados por el predicador, así el virrey, al entrar al nuevo reino, debe bajar su cabeza ante la imagen de Purísima Concepción de María, entronizada por el cabildo eclesiástico de la catedral de Puebla. Desde la perspectiva de Gómez de la Parra, con esta actitud el virrey aseguraba el buen término de su gobierno y que éste fuera fructífero para todos.

Si bien el sermón es, en un primer momento, político, pues exige premiar a quien lo merece, termina adentrándose en una dimensión espiritual porque el poder de la Inmaculada Concepción es tan importante como la solicitud política. Si el virrey hace lo mismo que su abuelo y recompensa a los nacidos en Nueva España con

¹¹ DE LUBAC, Henri, *Medieval Exégesis. The four senses of Scripture*, tomo I, Michigan, 1998, p. 97.

puestos y prebendas y, además, se encomienda a la Inmaculada Concepción la felicidad en su gobierno está asegurada. No se ve aquí, como en otros sermones, un regalismo hacia la potestad política encarnada en el virrey; por el contrario, se critica la administración establecida por la península.

Debido al ingenio y agudeza del predicar, en el sermón se combinan las cuestiones políticas con las espirituales, pues por medio de analogías, metáforas y alegorías solicitaba justicia a un nuevo gobernante a la vez que resumía todo el acto litúrgico como un ofrecimiento a la Inmaculada Concepción de María. No hay, en este caso, una separación entre las cuestiones de política y las de fe, la Sagrada Escritura servía como fuente de argumentos para pedir lo razonable.

Entre la guerra y la corona

En este apartado, analizo los sermones de dos franciscanos, ambos de la provincia de Zacatecas: el primer franciscano lo profirió en Durango a expensas del obispo de aquel lugar, y el segundo lo predicó en la iglesia de San Francisco en San Luis Potosí por mandato del obispo de Michoacán; esto nos da idea del prestigio de los franciscanos, en aquel momento, como buenos oradores. El tema es el tan ansiado nacimiento del sucesor de la corona española, es decir, el embarazo de María Luisa de Saboya. Primero me remito al sermón dicho en Durango y después al pronunciado en San Luis Potosí.

En el septentrión novohispano, también se alzó la voz que clamaba con sutileza y agudeza. En este caso, le correspondió al franciscano Juan de San Miguel, quien, por mandato del obispo de Durango, Ignacio Diez de la Barrera, predicó un sermón en 1707, el último día del novenario en acción de gracias dado en la catedral de la provincia por el embarazo de la reina María Luisa

de Saboya;¹² precisamente, algunos meses antes del nacimiento de Luis I de España, heredero de Felipe V, “el Animoso”, primer Borbón en la península. En realidad, el texto fue publicado cuando el príncipe ya había nacido, pues la lentitud de la comunicación entre ambos lados del Atlántico no permitía saber las noticias con prontitud.

Fray Juan de San Miguel era originario de la ciudad de Zacatecas, en cuya provincia de San Francisco recibió el hábito; hizo sus estudios en el Colegio de San Buenaventura Tlatelolco, en México, y, una vez que ofreció la cátedra, obtuvo el grado de jubilado. Fue examinador sinodal de los obispados de Michoacán y Durango, calificador del santo oficio, guardián del Convento de San Luis Potosí, visitador de los conventos de la Nueva Vizcaya y, finalmente, provincial de Zacatecas, en 1710. Según José de Arleguá, el padre Fray Juan se sabía de memoria toda la Biblia; para Beristáin, los sermones de Fray Juan son dignos de imitarse a pesar de la época en que fueron dichos.¹³

Habían pasado bastantes años para que España tuviera un rey nuevo. Antes de Felipe V, quien llegó al trono después de varios problemas políticos, estuvo “el Hechizado”, quien según los historiadores realmente nunca gobernó España. Con Carlos II se terminó la dinastía de los Habsburgo y con Felipe V iniciaba la de los Borbón; Carlos II no había podido tener hijos por lo que los españoles y los colonos novohispanos esperaron más de treinta años para tener un sucesor seguro al trono, por eso el embarazo de la reina María Luisa de Saboya era tan importante.

Aunque en el sermón no se evidencia una actitud regalista por parte del predicador, tampoco hay una valoración crítica de la situación vivida por España con la nueva casa de nobles. No obstante, plantea una duda

¹² SAN MIGUEL, FRAY JUAN. *Sermón que en la última misa de el Novenario que hizo la Santa Iglesia Cathedral de Durango, la que celebró de Pontifical el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D. Ignacio Díez de la Barrera, Obispo de Dicha Santa Iglesia*. Imprenta de Juan Guillén, México, 1707.

¹³ BERISTÁIN, *op. cit.*, p. 249.

específica. ¿Qué pasaría si el sucesor es mujer o si no nace o no pudiera reinar?, pues aunque rey, está supeditado a las contingencias de la existencia como cualquier otro mortal. Todo el sermón es una especulación hipotética sobre los avatares de la existencia humana ejemplificados en el heredero a la corona.

Este sermón no comentaba el evangelio del día o al menos no lo parece; es una arenga con la finalidad de dar gracias a Dios porque la reina de España estaba en cinta. Pero el predicador no sólo trataba de hacer una ofrenda a Dios con sus palabras, también hace cavilar a sus oyentes de lo contingente que puede ser el nacimiento de un ser humano, por muy rey que sea. Hay, entonces, un dejo de melancolía en el discurso del orador:

No obstante, mirando el motivo, que es la concepción de un hombre, podrá decir alguno que no tenemos razón; y la razón, porque parece que no la tenemos, es porque son aciagos los días en que se conciben los hombres, aunque se conciban para Reyes... *Pereat dies in qua conceptus est homo*, perezca el día en que se conciben los hombres.¹⁴

Sin embargo, ese lapso de crisis existencial sólo le sirve al predicador para dar el contraste de luz que viene después: hay que dar gracias a Dios, no tanto por el rey sino por el bien del reino; no obstante, recuerda a la feligresía concurrida en la catedral de Durango que el rey es un mortal como cualquier otro: “cuando es tan contingente, que la Reyna no haya concebido varón, sino hembra, que aunque sea varón no nazca, que aunque nazca no viva, y finalmente, que aunque viva no reyne, que a todas estas contingencias está el Feto, porque la sangre que lo compone de Rey no le quita las pensiones de hijo de Adán.”¹⁵ Con esto llama la atención e intenta captar la benevolencia de los oyentes en su exordio. Considero que, con ese gran contraste de luces y sombras, logró estrujar el *pathos* del auditorio.

¹⁴ SAN MIGUEL, *op. cit.*

¹⁵ *Ibid.*

En más de una ocasión he notado que la duda metódica es parte importante del discurso de los sermones barrocos, así que no es de extrañar que todo el sermón sea una respuesta a la interrogante planteada. Esto no significa que se dude de todo, sino que se duda metódicamente, es decir, con mesura y esperando o confiando encontrar una respuesta. La duda se ha tomado como la piedra angular de la filosofía moderna de Descartes; sin embargo, en los sermones barrocos novohispanos ya se utiliza dicho elemento, pues, en realidad, la duda forma parte del método escolástico de exposición. Santo Tomás de Aquino en su *Suma Teológica* propone la suposición, pero al mismo tiempo se cuestiona sobre dicha suposición.

Juan de San Miguel plantea, primero, un tema referente al capítulo once de Lucas: *Beatus venter*; luego, como segundo tema, plantea la *Concepisti et paries filium*, que para él representa la segunda duda. A continuación narra la historia de Abraham, Sara y su esclava Agar y se hace las siguientes preguntas: ¿acaso Agar no sabía que estaba en cinta?, ¿por qué le dijo el ángel que regresara, acaso no sabía que estaba embarazada de Abraham? Aunque el cuestionamiento es muy claro, la respuesta no lo es tanto: *Concepisti et paries filium*. Como concebiste de la semilla del elegido de Dios tienes que regresar, pues su simiente no puede andar desperdigada por el mundo; además, este hijo está destinado a seguir los pasos de su padre. Después de cuarenta años sin descendencia, Abraham merecía tener un hijo, aquí está la analogía: después de cuarenta años el reino de España merecía tener un sucesor a la corona.

Según el predicador, en la Sagrada Escritura se narran cuatro concepciones milagrosas: la de Isaac, la de Sansón, la de Samuel y la de San Juan. La semejanza entre ellos es que nacieron después de una larga y afligida esterilidad por parte de las madres y que son varones. De donde se infiere que después de aflicciones y esterilidad necesariamente nace un varón destinado a la grandeza.

Este corolario del predicador está basada en la inducción. El esquema es el siguiente: si después de todo X siempre viene Y, entonces siempre que sea X será Y; no obstante, como ya lo demostró Hume, X no implica materialmente a Y: no hay una necesidad metafísica entre X y Y, dicha circunstancia sólo es probable. El predicador utiliza este argumento con un criterio más amplio, como recurso de persuasión y de conexión con lo que viene después, porque, de manera análoga, así como en el nacimiento de estos prohombres hubo aflicción y esterilidad, así ocurría en España en el momento en que dicho sermón fue pronunciado. El franciscano concluye, felizmente, que, según la lógica, nacerá un niño que será el ariete de su pueblo.

Una inducción sólo es válida en un número limitado de casos, ahí radica la fuerza de la inferencia del predicador, pues sólo se remitió a cuatro casos de la Sagrada Escritura; por lo tanto, con agudeza, realiza una analogía de los casos bíblicos con el esperado hijo de María Luisa de Saboya. Cualquiera de sus oyentes podía razonar que el predicador estaba en lo correcto a partir de los datos ofrecidos y de la enorme semejanza entre los hechos. Afortunadamente para el predicador, sus vaticinios se corroboraron meses más tarde.

Así, el predicador llama al futuro Luis I el Sansón hispano y, a continuación, narra la conocida historia de Sansón; se pregunta de dónde le venía a Sansón tanta valentía. Según al padre San Miguel, es necesario establecer dos principios: uno natural y filosófico y otro sobrenatural, basado en la Escritura. El principio natural, que tiene muy poco de filosófico, es que a partir de lo visto por los padres en el hijo al momento de la concepción, así sería el vástago; pero este principio resultaba insuficiente para explicar la valentía de Sansón, por lo que todo su valor debía provenir del segundo principio, del sobrenatural: el Espíritu del Dios de los ejércitos estaba en él “porque en la concepción de Sansón se

ejecutó lo que estamos ahora haciendo, y se ha hecho por espacio de estos nueve días, que es dar gracias a Dios por la concepción del príncipe.”¹⁶ La gratitud de su madre hacia Dios fue lo que otorgó a Sansón todas sus fuerzas.

A lo largo del sermón, llama la atención la siguiente frase: “el discurso, aunque no necesita de aplicarlo, necesita de explicarlo”. Esta frase lapidaria le permite condensar una serie de ideas que desea comunicar a su feligresía, pues cualquier discurso, aunque carezca de una aplicación concreta, debe explicarse, sobre todo cuando es tan denso en significados como los sermones barrocos novohispanos.

Este sermón del franciscano Juan de San Miguel parecía que, en un primer momento, evidenciaría la condición mortal de los reyes, pues eran susceptibles, como cualquier otro individuo, no sólo a la corrupción física o biológica, también a la moral. No obstante, pese a la ausencia de una actitud regalista hacia los monarcas, tampoco hace una crítica a los sucesos que estaban aconteciendo en la metrópoli; por ejemplo, sin importar que los españoles necesitaran una figura al frente del imperio, los nobles hidalgos castellanos no veían con buenos ojos a la casa de los Borbones.

El otro sermón fue redactado, también, por un franciscano: Fray Antonio de Zalazar; lector de teología, predicador jubilado, ex-definidor de la Santa Provincia de Zacatecas y guardián del convento de San Luis Potosí.¹⁷ El discurso está dedicado a Felipe V por el obispo de Michoacán, don Manuel Escalante Columbres y Mendoza, quien no sólo pagó por él, sino que viajó hasta San Luis a escucharlo en los labios de su autor.

En la salutación, Fray Antonio de Zalazar explica cómo, a partir del embarazo de María Luisa Gabriela de Saboya, se dieron en todo el reino octavarios y deprecaciones a María Santísima en ofrecimiento del buen

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ ZALAZAR, ANTONIO de. *Importancias de la fecundidad y deseado parto de la Reyna Nuestra Señora María Luisa de Saboya, Sermón Panegírico*, San Luis Potosí, 1707.

parto. También expone, mediante una comparación, que así como san Juan oró para que la mujer del Apocalipsis diera a luz a su hijo, así hizo el obispo de Michoacán.

Citando a Plinio, el predicador declara que el jeroglífico correspondiente a María es *AUGUSTA SPES*, es decir, esperanza augusta; por lo tanto, si el obispo se dirige no sólo a la imagen sino al original, la gracia esta concedida. En el exordio plantea los dos puntos principales de su sermón:

El primero que nos ha de dar nuestra amabilísima REYNA y Señora nacido en la tierra un Príncipe: *Terris Dominum*, que sea la paz de toda la Monarquía, por la que ha de traer a todos: *Pacem que reffudit*. El segundo, que nos ha de dar nacido un Señor: *Terris Dominum*, que sea de las Españas la gloria: *Caelis Gloriam*, que cielos deben llamarse por su hermosura y belleza las Españas.¹⁸

La primera analogía es con el evangelio de Lucas, en el cual se promete que la Virgen María dará a luz a Jesucristo, quien traerá paz a la tierra; lo mismo sucederá, según el predicador, con el nacimiento del vástago de Felipe V. Sin embargo, el franciscano no establece un vínculo entre el evangelio y los acontecimientos históricos, pues los hechos poco se parecen entre sí; no ofrece una serie de semejanzas más puntuales que permita relacionar la narración evangélica con el embarazo de María Luisa Gabriela de Saboya.

En la segunda analogía, compara la guerra de Samaria con la que se estaba gestando en España por la sucesión de la corona; como el hijo del rey David trajo paz a esa época, así el retoño del rey de España hará lo propio, pues los dos fueron vástagos muy esperados; el predicador expone aquí su alegría, no sólo por cuarenta años de espera por un heredero de la corona española, también esperaba que el nacimiento pusiera fin a los conflictos bélicos.

¹⁸ *Ibid.*

El tercer argumento analógico lo extrae del profeta Isaías cuando predice que: “nacerá de la raíz de Jetse una vara y de esta vara la hermosa flor de un tierno niño y entonces se alegrará y regocijará toda la tierra”. Como asegura el orador, esta profecía está dirigida a España, pues la vara de Jetse era, ni más ni menos, María Luisa de Saboya y su hijo la flor que brotaría. Después, Zalazar ahonda en sus intenciones y se vuelve más sutil en sus razonamientos; afirma que la palabra Gloria puede tomarse equívocamente, pues tiene diversos significados, por ejemplo, visión beatífica o perfección. En el caso de la Virgen María, el expositor asegura que recibe el significado de perfección, pues le dio gloria al cielo; entonces, Zalazar se pregunta, ¿cómo le dio perfección a lo que ya era perfecto?, pues al engendrar a un hijo, al Hijo del hombre. Así, María Luisa de Saboya daría gloria al reinado de Felipe V con el nacimiento de su hijo.

No obstante la sutileza de los anteriores corolarios, su vuelo especulativo alcanza límites inusitados cuando expone el siguiente razonamiento: san Juan escribió en su evangelio *In principio erat Verbum* y san Gregorio apostilló *In principio erat Definitio*, por lo que el fraile se pregunta: “¿pues si el Hijo de Dios procede del entendimiento del Padre, como Verbo, porque dice S. Gregorio, que procede como definición?”. A lo que él mismo se responde

¿La definición no es un tanto monta del definido porque declara su esencia? ¿No es, como un Espejo claro, que representa la naturaleza que define? Sí; pues decimos el Doctor Santo, que el Verbo Divino procede como definición, es decimos, que es un tanto monta de su Eterno Padre, una copia de su Esencia, un trasunto de sus perfecciones, y substancial Imagen de sus atributos...¹⁹

El que Cristo sea considerado de la misma naturaleza del Padre no es nada nuevo, ya estaba en el credo primero de la iglesia cristiana; lo novedoso es que se

¹⁹ *Ibid.*

considere como una definición, una definición de lo que es Él y, a la vez, el Padre Eterno. A favor de la definición, el franciscano interpreta la apostilla de san Gregorio, pero concluye que el verdadero sentido de Cristo y, por lo tanto, de su razonamiento se condensa en la siguiente premisa: “soy una Definición de aquel Soberano y Eterno Definido”. Al aplicar esto a los hechos históricos, el autor afirma que si “queréis saber que tal ha de ser este hijo, mirad que tal es el padre que lo engendró”. Por último, termina el sermón de una manera muy singular:

Tengo concluido mi Sermón, si breve eso habrá tenido de bueno; si largo, eso habrá tenido de cumplido; si bien, lo habrá hecho mi deseo; si mal, lo habrá hecho mi ignorancia; en fin, largo o breve, bien o mal predicado, pienso haber probado lo que propuse y haber propuesto lo que debía de predicar...²⁰

Los predicadores no solían valorar sus discursos ni considerar si habían o no alcanzado su cometido, eso se lo dejaban a la congregación y a los expurgadores del mismo.

La teología, en el momento en que se escribieron los sermones, era una ciencia especulativa, pero poco se ha dicho sobre que la retórica también lo era. En filosofía, por ejemplo, la especulación es la solución de contradicciones o antinomias, aparentemente insalvables por el pensamiento, sobre un objeto, mediante la reflexión dialéctica desde una perspectiva más elevada; en este sentido, los sermones son especulaciones dialécticas.²¹ Hemos visto que la especulación está presente en ambos sermones: primero, con todas las probabilidades al respecto del nacimiento del príncipe de España; y después, con la esperanza de que el hijo de Felipe V serene los ánimos en Europa. Más adelante veremos, con mayor detenimiento, cómo la especulación y la vida contemplativa eran parte esencial de los sermones novohispanos.

²⁰ *Ibid.*

²¹ La palabra especulación viene de *specula* (atalaya) y ésta, a su vez, de *specio* (ver); por su parte, la palabra teoría, proveniente del griego, que significa lo mismo que especulación, se relaciona con el verbo *oraō*, que también significa ver.

La letra y la espada

El próximo sermón que comentaré es de Juan Ignacio Castorena Ursúa y Egoieneche, precursor de la *Gaceta de México*, el primer rotativo en Nueva España. El escrito se titula *Parabién de las letras a las armas. Oración gratulatoria, panegyrica evangélica* y se pronunció en el auditorio de la Real Universidad de México, en acción de gracias por el triunfo de Felipe V de España.²²

Juan Ignacio Castorena y Ursúa nació en la ciudad de Zacatecas, en la antigua plazuela de Villareal; fue colegial del colegio de San Ildefonso, de México, y doctor en los dos derechos por la Universidad de México, así como doctor en teología por la Universidad de Ávila. En México, tomó estuvo al frente de la cátedra de Sagrada Escritura, por más de veinte años, en la Universidad de Nueva España.²³ Como sabemos editó las obras de sor Juana Inés de la Cruz y una oda póstuma a la décima musa.

Castorena y Ursúa era predicador de su majestad; este nombramiento suponía, como premisa, gozar de cierta fama como buen orador, ganada en el púlpito, dentro o fuera de la corte, así como realizar una serie de procedimientos administrativos: ser presentado, mediante memorial, por su orden, por alguna institución, por alguna persona particular o por sí mismo. Para obtener el cargo, se hacía un estudio del memorial, algo similar al currículo, por organismos y personas competentes y, luego, la propuesta se llevaba hasta el rey, quien por decreto mandaba iniciar los trámites administrativos: expediente de limpieza de sangre, determinación de la categoría del oficio (retribuido u honorífico), notificaciones a las autoridades pertinentes y, finalmente, el pago del interesado por los correspondientes derechos.²⁴ Se sabe que Castorena y Ursúa era un intelectual, es decir,

²² CASTORENA URSÚA Y GOYENECHÉ, JUAN IGNACIO. *Parabién de las letras a las armas. Oración gratulatoria Panegyrica evangélica que en acción de gracias en la Real Universidad por el glorioso triunfo de el invicto monarca Felipe V el Animoso*, México, 1711.

²³ BERRISTÁIN. *op. cit.* p. 83.

²⁴ HERRERO SALGADO, FÉLIX, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Tomo I. La predicación en la Orden de la Santísima Trinidad*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1996, p. 114.

un hombre de letras; no sólo era amigo de sor Juana Inés de la Cruz, sino de todo el grupo que rodeaba a la décima musa. Además, era un escritor preocupado por la falta de lectura en su país, por ese motivo, promovió *La Gaceta de México*, primer rotativo en circular por manos novohispanas.

De vuelta en el sermón, el doctor Castorena comienza alabando la importancia de las letras y las armas: “Son finalmente ciencia y milicia los dos polos en que se mueve la espera de una Monarquía; por tan igual partes en sus líneas, que el que tiene sólo una, le falta la otra mitad”,²⁵ para el primer periodista de América, las letras y las armas son indispensables para la construcción de una Monarquía: representan los dos ojos de un imperio.

Castorena hace referencia una profecía del gran santo de Sevilla, Isidoro: “reinará un rey dos veces piadosamente dado deberá el reino a una Mujer cuyo nombre empieza con I y acaba con L”;²⁶ esta vaticinio le permitió al predicador ampliar su argumento, e incluso, encontrar algunas coincidencias con la historia de los reyes de España. Castorena anota la importancia de las reinas en la historia de España y concluye que:

Felipe vence porque MARIA LUISA lo anima; el espíritu del rey triunfa porque tiene por alma la hermosura de su esposa; a los pies de Felipe se postran, porque a los ojos de MARIA LUISA se rinden; adoran sus luces porque temen sus rayos; que mucho quede triunfante nuestra Reina amada MARÍA LUISA si es sobrina de MARÍA SANTÍSIMA por descendencia de su real estirpe: son favores de la tía los triunfos de la sobrina.²⁷

Lo que el predicador dice aquí es muy claro: el rey ganó con ayuda de su esposa. Desconozco si, en realidad, fue así como ocurrió, aunque el hecho no

²⁵ CASTORENA URSÚA Y GOYENECHÉ, *op. cit.*

²⁶ *Ibid.* Las cursivas son mías.

²⁷ *Ibid.*

importa, pues lo que llama la atención es como el predicador coloca a la reina sobre el rey. Dos años después de publicado este sermón, María Luisa Gabriela de Saboya murió de tuberculosis; Castorena quizá no quería del todo al rey, porque era el primer Borbón, hijo de Francia.

En los sermones barrocos novohispanos, había un código basado en la semantización, tanto de la realidad que rodea al hombre como de sus componentes; el mundo era imaginado como palabra y el acto de creación como formación de un signo. La división tajante del mundo en dos partes es constitutivo de este tipo de cultura; en el primer grupo estaban los fenómenos con significado y, en el segundo, los de la vida cotidiana. Más adelante, Castorena señala en su sermón:

Dos Mujeres opuestas en batalla, contrarias, y aun contradictorias, y ambas coronadas de letras, descubrió San Juan en su Apocalipsis: la una al Capítulo 12 y la otra al 17. Esta Mujer adornada toda de púrpura de Oro y de piedras preciosas: ¡que profana! Montada sobre un Gigante Bruto de siete Cabezas: ¡que horrible! En la mano un bernegal rebosando veneno: ¡que ponzoñosa! En su ceñuda frente unas letras, que arrebatadas decían *Mysterium Babilón magna*. Esta Mujer hazañera pero no hazañosa es la Herejía.²⁸

La sociedad novohispana del siglo XVIII tenía un alto grado de signicidad, es decir, su concepción del mundo se basaba en la separación tajante de la esencia real de los fenómenos de su esencia signica. En efecto, cualquier forma de actividad de un colectivo novohispano, para poseer valor social, debía transformarse en un ritual; éste era el caso de la prédica, pues cada una de sus partes tenía un significado dentro de la sociedad como texto: “Letras y Armas se envanecen besando con sus ojos, vuestra Real huella, son trofeos de vuestras plantas, las plumas y los alfanjes; la ciencia y la milicia labran el Trono con la

²⁸ *Ibid.*

misma victoria, en el Símbolo de esa palma, que se ostenta engreída por estar a vuestros pies postrada.”²⁹

Durante esta época, la política estaba muy relacionada con los actos de los reyes y virreyes; Nueva España, por ejemplo, pese a la oportunidad de independizarse de España justo en ese periodo de transición de la Casa de los Habsburgo a la de los Borbones, decidió, libremente, no hacerlo. Dicha resolución no se tomó en cuenta por la relativa independencia que se tenía con respecto a la metrópolis, pues los Habsburgo permitían cierto margen de acción y pensamiento, si bien seguían exigiendo el quinto y la iglesia católica el diezmo.

Los intelectuales del momento, entre ellos los predicadores, no consideraron una buena idea separarse de la corona, más bien pretendían que sus derechos fueran reconocidos, como se manifiesta en el sermón de Joseph Gómez; es decir, querían seguir perteneciendo al imperio español. Sin embargo, pagarían muy cara esa decisión, porque, como señalan las fuentes, los Borbones, con ideas francesas, emprendieron prácticas administrativas más codicia que las de sus antecesores.

Juan de San Miguel y Antonio de Zalazar colocan a los reyes como seres humanos, como simples mortales, supeditados al devenir histórico, esta afirmación ¿tiene algún contenido político? En un primer momento, parece que no, pero si atendemos el concepto de poder que tenían los Borbones franceses, los cuales creían firmemente en que su poder provenía de Dios, estos dos franciscanos estaban convencidos de que el poder de los reyes emanaba de la voluntad divina, sino de los hombres. No eran, pues, seres superiores al resto de los seres humanos, por lo tanto, no debían sentirse como soberanos absolutos.

En el caso de Castorena, es la universidad quien le encarga la escritura del sermón y su posterior pronunciamiento; pero Castorena, junto con la institución, no alaba desmesuradamente al rey. Si bien, como miembro

²⁹ *Ibid.*

del imperio español se sentía identificado con el monarca, no suprimía la posibilidad de hacer algunas observaciones: la principal, recurrente además en la mayoría de los sermones barrocos novohispanos del siglo XVIII, es que el rey debe ser un defensor de la religión católica; ése es su principal cometido, ya que si lo hace cuenta con el beneficio y el apoyo del pueblo novohispano.

CAPÍTULO II LO SAGRADO Y LO PROFANO

Para el Barroco, los santos fueron lo mismo que los héroes para la Antigüedad; si la reforma luterana abominaba la imagen de los santos, la contrarreforma católica afianzaría una apologética de los mismos. San Juan Damasceno escribió un tratado sobre la imagen de los santos, en contra de los iconoclastas; el argumento principal fue tomado de san Basilio, el Grande: “honrar a las imágenes nos lleva al Prototipo”. Un libro es para los letrados lo que una imagen para los analfabetas; la imagen habla a la vista como palabras al ojo, es decir, trae el entendimiento.

Santo Tomás de Aquino explica en su *Suma Teológica*: “El culto de la religión no se dirige a las imágenes en sí mismas como realidades, sino que las mira bajo su aspecto propio de imágenes que nos conducen a Dios encarnado. Ahora bien, el movimiento que se dirige a la imagen en cuanto tal, no se detiene en ella, sino que tiende a la realidad de la que es imagen.”³⁰ Por lo tanto, el objetivo de las imágenes y sermones sobre los santos es que éstos sirvieran como modelos de vida para los cristianos históricos.

Como bien lo menciona Francis Cerdan, la lectura y análisis de los sermones áureos es un excelente camino para aproximarse a las mentalidades colectivas de la época y, en efecto, el sermón barroco fue a menudo configurador de un horizonte vital de creencias;³¹ en este caso, sobre los santos y su injerencia en la vida de los humanos. Como veremos a continuación, en estas unidades discursivas se entremezcla, con facilidad, lo sagrado y lo profano, síntesis característica de la fiesta religiosa novohispana.

³⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1989.

³¹ CERDAN, Francis, «Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985- 2002). Balance y perspectivas». En *Críticon*, núm. 84-85, pp. 9-42, Toulouse, 2002.

Astronomía, peste y santidad

En la imaginación del siglo XVII, el mundo estaba conformado por dos espejo superpuestos, el de abajo reflejaba lo ocurrido en el de arriba y viceversa; de tal suerte que el movimiento de los astros influía en la vida de las personas y la actividad de los seres terrestres cambiaba el rumbo de las estrellas. Ésta era una creencia corriente, pero no muy aceptada por la Iglesia católica. Se creía, por ejemplo, que las enfermedades estaban eran producto del movimiento de las estrellas y que las personas, según su fecha de nacimiento, estaban influenciadas por tal o cual planeta. Una peste, entonces, podía atribuirse a la conjunción de dos o más astros perniciosos para el ser humano; pero el agustino Joseph de Torrico Llano antepone otra conjunción, no de astros, sino de santas: santa Rita y santa Quiteria.³²

Según nos informa el sermón, en 1709, se desató una peste de rabia en la ciudad de México, así que el predicador invocó la ayuda de las santas para que curaran a los enfermos; el título del mismo sermón proporciona ya alguna idea del tema que va a tratar. Al igual que los astrólogos de esa época, utiliza conceptos como conjunción, influencia, esfera, concurrencia; mas no los aplica a los astros, sino a las dos santas; Esto a despecho, según el mismo predicador, de la medicina como arte de curar. El sermón está dedicado al obispo de Puerto Rico, Pedro de la Concepción Urtiaga Salazar y Parra, quien fue predicador franciscano antes de ser nombrado obispo de esa isla. En la dedicatoria, el orador se muestra solícito con el prelado y lo compara con la piedra filosofal que, según cuenta la leyenda, transformaba en oro al hierro. Así, el franciscano, incluso antes de recibir el obispado, transformaba en oro, con su palabra, cualquier clase de error. Más adelante, citando a Atanasius Kircher, el predicador asegura que:

³² TORRICO LLANO, fray Joseph, *Sagrada conjunción de luces en la concurrencia de Santa. Rita y Santa Quiteria opuestas a las influencias de el Can Mayor y la Canícula. Ponese a la protección de la Sphera por todos los títulos elevada de el cielo por todas partes lucido*, Imprenta de Francisco de Ribera Calderón, México, 1709.

Como el entendimiento atrae para sí los objetos; nuestra piedra atrae para si los yerros, siendo filosofal y magnética, magnética para atraerlos filosofal para dorarlos. No los pudiera dorar sin atraer y poco fuera atraerlos sin dorarlos; cualquier entendimiento atrae para sí los yerros, pero un entendimiento ingenioso, sutil y agudo es piedra magnética filosofal que dora los yerros que atrae. Bien conoció estas dotes en V. Ilma. Su sagrada Religión Seráfica, pues escogió su persona para el ministerio de la predicación apostólica.³³

En este fragmento, se aprecia como el ingenio, la sutileza y la agudeza son virtudes ínsitas de un buen orador sagrado y, por ende, categorías importantes de un sermón. Gracias al entendimiento es posible el sermón, es decir, la razón, pero no una razón en el sentido cartesiano, la cual todo clasifica o mide, sino una razón sutil, ingeniosa y aguda.

En la salutación, el agustino Torrico expone una narracioncilla, tal como lo aconsejaban los preceptistas de la retórica; es la leyenda de las diosas Diana y Proserpina, donde se relata cómo dichas diosas estaban entronizadas en un mismo altar, cada una con sus atributos: Diana tomando del cuello a un león y Proserpina haciendo lo mismo con un can. El predicador establece una relación entre la imagen de las deidades paganas y las virtudes de las santas cristianas: “A San Rita dice el autor de su vida da Dios influjo contra fiebres malignas, éticas y podridas. A Santa Quiteria, dice Quintana Dueñas, da MARÍA SS el patrocinio contra la rabia; con que este templo es el sagrado que nos vale cuando en él se celebran dos Protectoras, una contra el León de las calenturas, otra contra el Can de la rabia.”³⁴

Era común que las leyendas de los textos clásicos se utilizaran como exordio o en la salutación, para contrastarlas con la siguiente parte de los sermones, es decir, con la

³³ *Ibid.*
³⁴ *Ibid.*

historia de los santos o de los evangelios. Sin embargo, no interpretaban dichas leyendas, sólo les servía para afirmar una idea muy impulsada desde hacía mucho: que ya en los antiguos estaban latentes las manifestaciones sagradas que eran objeto de fe en la iglesia católica; por tal motivo, las historias de la mitología clásica no eran modelo de predicación, servían tan sólo de contrapunto para el desarrollo del discurso central del sermón.

Como ya se había dicho, en abril de 1709, inició una epidemia de rabia, transmitida de los caninos a los demás animales y a la gente misma; esta enfermedad asolaba la ciudad de México, así que los agustinos decidieron hacer una misa y pronunciar un sermón en voz y pluma del padre Torrico, como medio para atenuar el desastre. Si los médicos tenían su arte de curar, los agustinos tenían a santa Rita y santa Quiteria que los cuidase; aquí se presencia un enfrentamiento implícito entre la experiencia y la fe: ¿qué podía más, la ciencia de los médicos, basada en su experiencia, o la sagrada conjunción de las santas para acabar en una lucha celestial contra el can que ocasionaba la rabia?

La experiencia era un elemento débil de la argumentación en este época, pues estaba basada en los hechos contingentes de la vida diaria, mientras que los artículos de fe eran incommovibles. Los médicos buscaban las soluciones en la experiencia mientras que el predicador busca la solución en el cielo.

La argumentación en el sermón es como sigue: “Como hay conjunción de astros en el cielo, que influyen en los sublunares para que vivan, hay conjunción de santos en la iglesia que influyen en los hombres mejor vida, y si la influencia de los astros suele ser nociva a los vivientes, la influencia de los astros es benigna a la salud.”³⁵ En este fragmento, hay una doble analogía: el cielo donde están todos los santos se compara con el cielo físico, así como los astros con los santos; si, como se creía en astronomía antigua, los movimientos de los astros influían en la

³⁵ *Ibid.*

conducta de las personas, la acción de los santos en el cielo contribuía positivamente a esa conducta.

En el sermón, se narra una lucha entre los astros físicos y los sagrados; por un lado, el Can y la canícula y, por el otro, santa Rita y santa Quiteria. Al final, las santas ganan ante los astros físicos, por ende, la fe gana a la experiencia; pero, ¿cómo ocurre esto en el sermón? Según el predicador, no se puede dudar de que los astros influyen en la vida de los individuos y, tampoco, que los santos hacen lo mismo; ahora bien, el asunto que interesa es ver cómo se presenta dicho influjo, comprender cómo la constelación del Can y la canícula, en sus movimientos, provocan el humor caliente de los canes y estos transmiten la rabia a los animales. El padre agustino explica que un elemento se conoce sólo por medio de su contrario, entonces, los términos utilizados sostienen una relación antitética; Dios da el pan, pero unos lo comen con fe y otros murmurando, el murmurador y la murmuración es la conjunción del Can y la canícula, factores que producen la rabia: “Rabia es veneno caliente y seco que seca las humedades y humores del cuerpo reduciéndolo todo a melancolía”. Ésa es la explicación a partir de la experiencia.

No obstante, para el predicador, la explicación más válida es la proporcionada desde la fe: “La fe y la doctrina es conjunción de luces, que juntas en el entendimiento del hombre le influyen alientos para la vida inmortal.”³⁶ Para el agustino, la epidemia era resultado de las malas obras de los cristianos, por eso la peste, que empezó con los perros, ahora se transmitía a las personas. Si el mal físico derivaba de un mal moral, sólo la conjunción de dos santas podía remediar la epidemia.

Pero, ¿cómo era posible que dos santas curaran la rabia? El razonamiento es como sigue: si los canes le tienen pavor al agua, no es tanto por su virtud líquida, sino por el reflejo brillante de la misma, entonces, la brillantes de los ojos de las santas puede ayudar a

³⁶ *Ibid.*

erradicar la enfermedad: “en los ojos de santa Rita ven que se les concede lo que pide y en lo de santa Quiteria, la santidad que buscan y ojos en que se ve el favor de la petición y el don de la sanidad, no molestan en su claridad a las rábidos.”³⁷

Los médicos de la época aseguraban que la claridad del agua espantaba a los rabiosos, entonces el sermón plantea una paradoja: ¿cómo es posible que la claridad de los ojos de las dos santas cure la enfermedad?

Pues esse imposible se halla vencido y esse milagro se halla ejecutado en los ojos abiertos de santa Rita y santa Quiteria: porque es tan poderoso su patrocinio que siendo la claridad todo el mal, vuelven remedio la claridad, luciendo a ojos abiertos en la noche de su muerte, como brillantes ursas que lucen de noche: *Perpalpebras apertas intellige prospera*. Todo lo hace la conjunción porque la virtud del patrocinio es más eficaz, mientras más unida y aunque santa Rita fue religiosa y santa Quiteria virgen y mártir, esse no quita la conjunción de sus ojos.³⁸

Para el agustino, la conjunción de la mirada de las dos santas es más poderosa y eficaz que la experiencia acumulada de los doctores; esto es así porque el mal de la rabia, según el mismo predicador, azotaba a la ciudad de México, no por causas naturales, sino por causas morales, entonces, el remedio no era físico, sino espiritual. Así, tenemos que el cielo espiritual pudo más que el cielo físico con sus conjunciones e influencias; de igual forma, pudo más la doctrina y la fe que los remedios y sangrías de los médicos.

³⁷ *Ibid.*
³⁸ *Ibid.*

Luz y sombra

Se trata del sermón de fray Joseph Guerra O. F. M., predicado en el convento agustino de la ciudad de Zacatecas,³⁹ el cual está dedicado a la provincia de San Nicolás Tolentino, de Michoacán. Lo sacó a la luz el bachiller Miguel Guerra Valadez, examinador del obispado y cura rector de la parroquia de Zacatecas.

El padre Guerra principia con un epígrafe retomado del Evangelio de San Mateo: *Vos estis lux mundi*; ésta será la idea primordial en todo el sermón, el cual se presenta como una concatenación de metáforas donde se entrecruzan la imagen de Cristo, san Agustín de Hipona y la luz. La luz es un excelente tema para el predicador, quien entretiene, ingeniosamente, el concepto de Cristo como luz del mundo, la teoría platónica de participación y la brillantez de los razonamientos de san Agustín. El sermón comienza señalando que la Iglesia debe enorgullecerse por tener como pilar a un genio tan grande como san Agustín, martillo de herejes, pues los hizo acomodarse en el edificio de la Iglesia, o bien los domó con la fuerza de sus argumentos; luego, cita lo que dieron del santo varios padres, doctores y teólogos del catolicismo. Asimismo, enumera algunas de las aportaciones hechas por san Agustín a la Iglesia: se poblaron los desiertos de anacoretas, se llenaron los monasterios de monjes, abandonaron su púrpura y cetros treinta y dos emperadores, reyes y reinas.

El contenido del sermón es, en parte, hagiográfico, ya que se magnifican los esfuerzos y tareas del santo, pero también es notoria otra intención del predicador: recalcar la importancia del águila de Hipona para la consumación de la doctrina cristiana; por lo tanto, incluso serafines y apóstoles deben alegrarse, porque Agustín es como un serafín por su ciencia y fue el mejor apóstol

³⁹ GUERRA, Joseph. *Mystico Throno de la divina sabiduría el Gran Padre de la Iglesia San Agustín. Sermón, que en su religiosísimo convento de la ciudad de Zacatecas*, México, 1715. El autor era predicador apostólico, comisario del Santo Oficio de la Inquisición, examinador sinodal del obispado de Guadalajara, fundador y guardián del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe.

en tiempos abatidos por las herejías. San Agustín es un segundo san Pablo.

La luz es el símbolo recurrente en el discurso del predicador, el cual posee significaciones tan equívocas que puede prestarse a muchas interpretaciones. La luz es símbolo de verdad, de bondad y de unidad, es decir, de Dios mismo; también, desde Platón, se le relaciona con la sabiduría, recuérdese la fábula de la caverna. Así, el predicador toma los múltiples sentidos de la luz y los desarrolla en todo el discurso.

La primer pregunta manifiesta en el discurso se cuestiona sobre cómo es posible que un hijo del águila de Hipona no suba al púlpito para ofrecer el panegírico; a lo que el propio autor responde que el águila mayor del convento agustino de Zacatecas ha querido probar al predicador de la orden menor si es hijo de Agustín, por lo menos en el afecto y, para que se vea que es hijo del sol eterno agustino, no dejará el púlpito sin antes discurrir sobre la luz del mismo santo.

La siguiente pregunta que se hace es la siguiente: ¿con cuál luz brilló el padre de la Iglesia?, ¿con la del sol o con la de la luna?; después, cita el salmo ochenta y ocho: *Thronus eius sicut Sol, et sicut Luna perfecta in eternum, et testis in caelo fidelis*. Obviamente habla, según el predicador, del trono místico de Cristo, donde éste es la cabeza del trono que se aposenta en el cuerpo místico, representado por la Iglesia. Esto imagen se asocia, perfectamente, a san Agustín: trono de la sabiduría eterna; más tarde, viene la alusión al problema de la gracia:

Y que confusión para los mortales, que como lunas imperfectas siempre andan de menguante en las virtudes y de creciente en los vicios, perdiendo aun en los primeros pasos de su vida, las luces de la Gracia que recibieron en el Bautismo; pasado de Tronos, que era de Dios por Gracia, a ser asientos del demonio que por su culpa...⁴⁰

⁴⁰ *Ibid.*

Éste es el problema central del sermón: ¿el hombre es sólo sol o sólo luna?, ¿acaso es sólo asiento del demonio o también trono de Dios? Y, más específicamente, ¿está el hombre dañado, en su esencia, con el pecado original? Ése no era un problema sencillo de resolver, tuvo en vilo a Lutero por muchos años y perduró hasta el siglo xx, con Heidegger. Para responder esta difícil pregunta, el predicador sugiere que se vea el ejemplo de san Agustín, donde se encuentra la respuesta a esta cuestión. Primero, entonces, debe verse a san Agustín como sol, como resplandeciente luz del mundo, como trono del sol:

Es así que Dios creó a todos los Sagrados Doctores y los puso en el firmamento Místico de la Iglesia, no sólo para que lo adornasen y hermoseasen, sino también para que luciesen por todo el mundo: *Vós estis lux mundi*. Pero, ¿con qué luces? Con las luces de sabiduría que les comunicó Agustino. Y Agustino ¿con qué luces lució en el mundo? *Agustinus lux mundi*. Con las luces de sabiduría propia que inmediatamente le comunicó Dios. (...) Pues como luminar mayor comunica las luces de la sabiduría a todos los demás doctores de la Iglesia.⁴¹

Con la ayuda de la *amplificatio*, el predicador asocia cada uno de los atributos del santo padre Agustín. Quisiera, no obstante, remarcar esta idea: todo el sermón es una metáfora continuada, con la cual el autor elaboró un discurso cuya finalidad era desagaviar a la orden de los agustinos, pues se pensaba que de ahí, tarde o temprano, surgiría otro grupo disidente; el discurso recuerda, también, que la predicación y la oratoria sagrada le deben mucho al obispo africano, en especial, a su *Doctrina Cristiana*, manual seguro para el predicador. El padre Guerra establece una analogía entre el obispo de Hipona y Homero, pues así como todos los poetas griegos y latinos bebieron se nutrieron de los versos de

⁴¹ *Ibid.*

Homero, los teólogos, obispos y demás cristianos se iluminan con los rayos de la luz de la inteligencia de Agustín. He aquí la alegoría: san Agustín como un sol del que se desprenden mil rayos que iluminan la inteligencia de los hombres de bien. Pese a la evidente estrategia retórica utilizada en el planteamiento anterior, no significa que éste carezca de verdad o, al menos, de verosimilitud; la intención del predicador es demostrar la enorme influencia de san Agustín en la Iglesia cristiana y en el pensamiento occidental; por dicho motivo, condensa, en una sola metáfora continuada, una serie de ideas sobre el obispo de Hipona.

Pero el sol no sólo irradia luz, también ardor, calor; lo mismo ocurre con Agustín: es iluminación para los doctores de la iglesia, desde Tomás de Aquino hasta Suárez, así como ardor para los creyentes. Citando al jesuita Vieyra, el padre Guerra menciona que: “el mejor concepto de predicador es el que los oyentes hacen de él”;⁴² entonces, para que un predicador alcance la grandeza, primero debe poseer una fe exacerbada, ha de arder en el amor a Dios y poner en práctica todas las virtudes, para, después, enseñar la cátedra del Espíritu Santo. Éste es el caso del obispo africano, por lo que el predicador se reconoce incompetente ante el amor de san Agustín: “Que aunque tuviera yo la lengua de todos los hombres, el entendimiento de todos los ángeles, la ciencia de todos los querubines, aun no pudiera explicar la menor centella del fuego del divino amor que ardía en el corazón de mi Grande Padre Agustín; porque fue su amor sin tamaño ni medida.”⁴³

Dicho amor, sólo era comparable al que profesaba san Pedro a Cristo; pero aún hay más, pues Agustín amo tanto a Dios que se atrevió a escribir: “Te amo tanto señor que si por imposible, yo fuera Dios y tu Agustín, yo dejaría de ser Dios porque tú lo fueras.” A lo que el padre Guerra comenta: “Aquí no sólo desfallece la voluntad,

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

pero aun el entendimiento se agota tanto que me obliga a discurrir que es el amor de mí Grande Padre Agustín, tan sin medida que no se puede explicar sino es con el amor infinito de Dios.”⁴⁴

El fraile agustino muestra la sutileza de su pensamiento al preguntarse cómo era el amor de San Agustín hacia Dios y poner en consideración de sus oyentes y de sus lectores la respuesta:

Tanto amó Dios a los hombres, que este amor le obligó a dar a su Unigénito haciendo de uno, que parecía imposible, posible, que fue hacerse Dios hombre, para hacer a hombre Dios. Así la luz de la Iglesia Agustín lo dice: *Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus*. Así dice mi Grande Padre San Agustín, que lo grande del amor de Dios para con los hombres está en haber hecho de uno, que parecía imposible, posible, haciéndose hombre para hacer al hombre Dios. Pues señor te amo tanto, que de este imposible, posible: que yo fuera Dios (está hablando San Agustín) y tu Agustín, hiciera yo entonces de otro imposible, posible, y era que siendo yo Dios y tu Agustín, dejara de ser yo Dios, por tu lo fueras y yo fuera Agustín...⁴⁵

He aquí la antilogía, hacer de lo imposible algo posible: Dios se hizo hombre para que el hombre se elevara a su dignidad; pero san Agustín, como buen retórico, va más allá: si él fuera Dios y Dios Agustín dejaría de ser Dios para que Dios lo fuera. Claro que dentro de la lógica establecida por los griegos, con su principio de identidad y del tercer excluido, no se puede explicar esto; mas el amor no conoce de lógica. Aquí está presente la sutileza, es decir, la capacidad de ver semejanzas en donde, a simple vista, no las hay.

La sutileza no era vista, en este tiempo, como algo engorroso o estorboso, aunque la consideración posterior hecha sobre lo barroco sí la vio como un escollo, incluso

⁴⁴ *Ibid.* Las cursivas son mías.

⁴⁵ *Ibid.*

muchos predicadores del momento creían innecesario esta clase de argumentación. Tal era el caso del español Francisco Terrones del Caño, quien abominaba este tipo de predicación, a la cual denominaba afectada e hinchada de soberbia.⁴⁶ En la misma época, algunos predicadores apostaron por un discurso más mesurado, incluso hubo quienes, influenciados por Descartes, buscaban respaldar sus argumentos en ideas claras y distintas; esto sucedió, sobre todo, en la oratoria europea, específicamente, en Francia. No obstante, en Nueva España, tanto la sutileza como el ingenio y la metáfora siguieron deliniando la oratoria sagrada.

La metáfora en los sermones barrocos no es cualquier desviación del sentido literal de las palabras, sino el funcionamiento mismo de la operación predicativa, en el nivel de la oración. Lo que denominamos tensión en una expresión metafórica, realmente no sucede entre dos términos de la expresión, sino entre dos interpretaciones opuestas de la misma: el conflicto entre estas dos interpretaciones es lo que sostiene la metáfora. La interpretación metafórica supone, por lo tanto, una interpretación literal que se autodestruye en una contradicción significativa; en los sermones novohispanos de ese tiempo, la metáfora no sólo afectó a la palabra, también a todo el discurso y, de alguna manera, lo determinó.

Justo aquí radica el contraste y el contrapunto: así como san Agustín es trono de luz por su sabiduría, también es luna perfecta; ¿por qué luna perfecta? Porque, según los naturalistas de la época, las propiedades de la luna eran ser fría y húmeda: la frialdad era prototipo de castidad y la humedad de la humildad; sin embargo, Guerra no cita a ninguna autoridad para sostener dichas afirmaciones. Estas dos virtudes las tenía san Agustín, trono de sabiduría, por lo que era sol, refiriéndose a las luces proveídas a la razón, y luna, por su castidad y humildad. El predicador asegura que, aunque tuvo un hijo,

después de acercarse a la verdadera luz del cristianismo no pecó más y su castidad fue irreprochable.

En este sermón, san Agustín encarna todo el sentir del barroco: es sol, claridad, luz, a la vez que luna, humildad y castidad. El sol y la luna fueron símbolos muy socorridos entre los pintores, arquitectos y poetas barrocos, tanto que se configuraron como lugares comunes en los textos de la época. El propósito de fray Guerra era que en la mente de oyentes o lectores del sermón se formara una imagen doble: San Agustín como sol y luna; como un icono. Un icono es un tipo de signo basado en una cualidad que significa un objeto por virtud de una cualidad compartida con él, es decir, el contenido se asemeja al significante; dicha similitud, además de basarse en cualidades, puede reflejar las relaciones que se dan entre éstas y sus partes.⁴⁷

San Agustín, entonces, se convierte en metáfora de todo el sermón; dicho tropos o figura del pensamiento se conforma de un lado claro, el literal, y de otro oscuro, el sentido provocado por la sustitución. Además, el discurso completo se configura como una alegoría, es decir, como un procedimiento retórico de amplio alcance, pues se crea un sistema extenso y subdividido de imágenes metafóricas que representa un pensamiento más complejo o una experiencia humana real. Por lo tanto, la alegoría va más allá de ser un mero recurso y se transforma en un instrumento cognoscitivo, asociado con el razonamiento por analogías o analógico.

La figura de san Agustín funciona como un oxímoron, o unión de los contrarios, a lo largo del sermón; obviamente, la luna y el sol son contrarios, pero, al mismo tiempo, se complementan. El deseo de ensalzar al obispo de Hipona es tanta, que el predicador llega a asegurar que la mujer coronada de estrellas y calada con la luna referida por san Juan Evangelista no es, como dicen algunos teólogos, la Iglesia, sino símbolo del ala de san Agustín:

⁴⁶ RAMOS DOMINGO, JOSÉ. *Retórica, sermón, imagen*. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, (España), 1997, p. 146 y ss.

⁴⁷ BEUCHOT, Mauricio. *Las caras del símbolo: el ídolo y el icono*, Caparrós editores, Madrid, 1999, p. 34.

Porque esta mujer era prodigio de la Gracia, Mi gran Padre Agustino fue prodigio de la Gracia; Si a esta mujer era grande, quien más grande que mi Gran Padre Agustino; si esta mujer estaba vestida de sol y calada de la luna, nuestro gran padre Agustín como Trono de la eterna sabiduría, está adornado de las luces del sol y resplandores de la luna; si esta mujer estaba coronada de estrellas, estrellas son los hijos de mi Gran Padre Agustino.⁴⁸

De esta manera, el predicador realiza una analogía entre san Agustín y el sol, primero; después, con la luna; y, al final, con la mujer del Apocalipsis, de san Juan. Sin embargo, el problema planteado al principio, en el exordio, no es resuelto; acaso el predicador pretendía que quien siguiese el discernimiento de su discurso concluyera lo que, con palabras expresas o directas, no dice: “Y aquí está la grandeza de mi Gran Padre Agustino que siendo como el sol, grande en las luces de su sabiduría, luminar en los incendios de su abrasador corazón, se humilló, se anihilo en sus luces, como luminar menor”. Esto significa que, aun siendo muy grande, Agustín se hizo menos; pero nunca discurre sobre el problema del pecado original. O tal vez sí, pues San Agustín, como cualquier hombre, es, a la vez, luz y sombra; ni una cosa ni la otra por completo y, justo allí, radica el drama de la existencia del hombre, claroscuro, como el barroco mismo.

La idea de santidad

El doctor Bartolomé Felipe de Ita y Parra fue un intelectual novohispano de la generación de Eguiara y Eguren, Arce y Miranda, el dominico Villa y otros más; según Beristáin, Ita y Parra era natural de Puebla, enseñó teología en la Universidad de México por más de veinte años y ascendió, lentamente, entre las filas del Cabildo Catedralicio de México. Como predicador tuvo mucha fama, pues se le consideraba “ilustre por su virtud y

⁴⁸ GUERRA, *op. cit.*

letras, tanto como por su sangre”; era sobrino del jesuita Juan Martínez de la Parra y del canónigo de Puebla, José Gómez de la Parra,⁴⁹ ambos predicadores citados en este texto.

El sermón que analizo en este apartado se pronunció en honor a la canonización de san Luis Gonzaga, así como al designio de éste como patrón de estudios en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, de la Compañía de Jesús. La situación que más llama la atención es que el sermón fue dictaminado e impreso en Sevilla por la viuda de Francisco de Leefdael.⁵⁰

Si bien Bartolomé de Ita y Parra aún no incorpora en su sermón las reformas solicitadas el Papa, los censores, ambos de Sevilla, vieron con buenos ojos el texto de Ita y Parra, incluso sin conocerlo personalmente. El sermón se imprimió en Sevilla porque el predicador le dedica su discurso al jesuita Guillermo Clarke, confesor de Felipe V, así que el primer dictamen estuvo a cargo del doctor Luis Ignacio Chacón, arcediano de Niebla, dignatario de la Metropolitana Catedral de Sevilla; sus palabras hacia el predicador mexicano no sólo fueron de admiración, también merecieron un ajustado comentario:

Esta dificultad para mi insuperable, y aún para otra superior comprensión, ardua, vence el señor Doctor (dándonos en este breve Panegírico con los vivos coloridos de su amena erudición y florido estilo, que en sutiles rasgos de doctos discursos, reparte con elegancia su agudo ingenio) las más bella perfecta imagen de la agigantada Santidad de nuestro Santo. (...) Pero si Luis es Flor de santidad, el Sr. Doctor digno Panegirista, es Flor de los Oradores y está sola obra acredita de Magistral en Oratoria la destreza del Sr. Doctor.⁵¹

⁴⁹ BERISTÁIN, *op. cit.*

⁵⁰ ITA Y PARRA, Bartolomé Felipe de. *La flor de santidad canonizada en San Luis Gonzaga. Sermón Panegyrico*, impreso por la viuda de Francisco Leefdael, Sevilla, 1728.

⁵¹ CHACÓN, Luis Ignacio. “Censura”, en *ibid.*

Para el censor, Ita y Parra escogió bien sus metáforas, es sutil en sus argumentos y erudito en su información. No era común que un predicador novohispano publicara en la península, aunque, como ya habíamos comentado, había un intercambio sermocinal entre las dos latitudes que enriquecía la forma y maneras de plantear la obra *concionatoria*.

La segunda aprobación estuvo a cargo del jesuita Antonio de Solís, prefecto de casos morales en la Casa Profesa de Sevilla. El juicio crítico del censor es, al igual que el anterior, bastante bueno:

He leído, repito, con grande complacencia este sermón: porque halle ser su asunto una proposición que en gran parte mucho ha se dijo de S. Luis Gonzaga más, aunque verdadera, hasta ahora sin pruebas que la apoyasen y sin argumento que la persuadiesen; y por ello sin haberse explicado el misterioso énfasis que incluía.⁵²

El censor dice que el epíteto de Flor de santidad ya se le había impuesto a san Luis Gonzaga, sin una sola demostración que lo sostuviera; sin embargo, ahora, con el sermón de Ita y Parra, quedaba más que explicado: “pero ya abierta con sólidos documentos de este sermón, como con el útil rocío de la Aurora las flores naturales, llegamos a saber el modo como san Luis Gonzaga es la Flor de Santidad.”⁵³

Antonio de Solís concluye su juicio diciendo que el pagnegórico de Ita y Parra es “docto, agudo y elocuente; de su Autor no sé lo que me diga, pues no tengo la fortuna de conocerlo, habiendo un Mundo entero de por medio.” Podemos suponer que había buenas relaciones entre los intelectuales de Nueva España y los peninsulares, pero las cosas se enfriarían siete años después, debido a la carta del deán de Alicante, Manuel Martí, sobre la cultura en el nuevo mundo; hecho que suscitó la empresa intelectual de Eguiara y Eguren.

⁵² SOLÍS, Antonio de “Censura”, en *ibid.*

⁵³ *Ibid.*

Con el Santísimo Sacramento en mente, de Ita y Parra se propone entrecruzar el evangelio del día, *Hic est panis, qui de Coelo descendit*, con el capítulo uno de Lucas. En el exordio, interpreta la alegoría pagana de Júpiter como la oblación de los cuatro santos jesuitas —san Francisco Javier, san Francisco Borja, san Koska y san Ignacio de Loyola— al Santísimo: el sacramento es Júpiter y cada uno de los santos quienes conducían el carro triunfal; el mito de Júpiter es explicado baja la analogía de la fe y cada uno de sus elementos tiene su correspondiente en el cristianismo.

Luego, el predicador establece las hipótesis que comprobará mediante su argumentación. La proposición central es que san Ignacio de Loyola recibió de los santos la iluminación para su conversión y para fundar la Compañía de Jesús; por lo tanto, ahora les regresa lo que de ellos recibió, la flor de santidad, mediante la canonización de san Luis Gonzaga, un miembro de su orden: “Y ceñida toda la Flor de su virtud, al corto periodo de veinte y tres años (que ésta y no más fue la ida de Luis) les vuelve en Gonzaga para servirles en las accidentales delicias de su Gloria canonizada esa misma Flor.”⁵⁴

No hay duda sobre la santidad de Luis Gonzaga, pues como cualquier beato “con los heroico de su virtud mantuvo sobre lo débil de su barro todo el peso del firmamento”; pero san Luis tiene una ascensión diferente, se eleva como águila:

Ahora, pues, sobre toda esta jerarquía de los Santos Venerados ya en sus tronos, dice el profeta que volaba el Águila, formándoles la corona los rizos de su pluma... Luis que vino al mundo después, elevándose a coronarlas, como la más delicada flor de su perfección singularísima? Ardua parece la empresa, pero es fácil la solución en el Oráculo.⁵⁵

⁵⁴ ITA Y PARRA, *ibid.*

⁵⁵ *Ibid.*

El oráculo al que se refiere el predicador, en el fragmento citado, es la Biblia, pues como se dijo más arriba, la complicación fue una de las cualidades de la oratoria sagrada novohispana. El gusto por la dificultad se vinculó con tres elementos: la idea de que si nada es estable todo debe ser descifrado, la tendencia al artificio y al ingenio y la noción de que en lo inacabado reside el supremo ideal de una obra.

Citando Ezequiel 1:10, el predicador identifica a san Luis Gonzaga con el águila, pero, ¿cuáles son las señas, los signos, que le permiten al predicador asemejar al nuevo santo con el águila de Ezequiel? Por medio de la interpretación de dicho pasaje del Antiguo Testamento, Ita y Parra asegura que en la descripción de aquellos que parecían león, buey u hombre no hay ninguna acción destacada, pero sí en aquel que se asemejaba al águila en el vuelo; debe señalarse la facilidad con la que el sermón salta del libro de Ezequiel al Apocalipsis de san Juan, pues los predicadores de la época no sólo interpretaban la Biblia, también la usaban según conviniera a su discurso.

La única similitud entre el águila y san Luis Gonzaga es la brevedad: el vuelo de la primera y la vida del segundo. Aquí surge otro elemento común en el pensamiento barroco novohispano: la brevedad de la vida y las acciones, de las obras y los hechos; por lo tanto, “No hay duda, que como el Águila era en el Carro la Corona de todas sus pías, Luis en las delicadezas de su perfección, es la Flor de todos los Santos”.⁵⁶

El predicador también retoma el argumento de autoridad, un recurso paralógico que acepta como verdad algo afirmado por una autoridad en la materia; éste se considera uno de los argumentos *ad hominem*, porque recurre más a sentimientos y costumbres que a razonamientos en sí.⁵⁷ Dicha figura de autoridad estaba debidamente jerarquizada: la cúpula era la Sagrada Escritura, luego la

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ FERRATER MORA, JOSÉ. *Diccionario de filosofía*, Ariel, Madrid, 1986, p. 298

tradición de los apóstoles, el magisterio de la iglesia, los concilios, el Papa, los padres de la iglesia, los doctores eclesiásticos, la razón, la doctrina de los filósofos y, por último, la historia. En el sermón de Ita y Parra, después de la Biblia, son los padres y doctores de la iglesia a quienes más se cita.

Para el doctor Ita y Parra, la lectura de libros hagiográficos fue crucial en los destinos de san Ignacio de Loyola y Luis Gonzaga: “En uno y otro hubo para la flor de sus espíritus las hojas de los libros que las produjeren”. Sin embargo, la lectura fue distinta para uno y otro, pues mientras san Ignacio ya era adulto y podía leer la vida de los santos con todos sus errores, san Luis “como no tenía pecados que llorar no tuvo culpas que leer”; mientras san Ignacio tuvo pecados que sanar, san Luis no pecó: he ahí la diferenciación en las lecturas.

Un hecho muy significativo para Ita y Parra es que la lectura haya suscitado el cambio de los santos, por tal motivo entrelaza la historia de vida de san Luis con su explicación del sermón; si bien no toma los hechos históricos, sino lo que de él se escribió después de muerto, cuando empezó su proceso de canonización. Generalmente, los predicadores de la época sólo recurrían a las hagiografías de los beatos, las cuales era poco fiables. Lo cierto es que, así como san Ignacio tuvo vida militar, a san Luis lo quisieron llevar por ese rumbo; y fue una bala, en uno y una piedra, en otro, lo que los hizo desistir de las armas.

Para el doctor Ita y Parra, en su sermón “se verifica posible lo que juzga ente quimérico la razón”; se refiere a las semejanzas existentes entre las vidas de los dos santos jesuitas. El discurso barroco novohispano tenía la finalidad de hacer posible lo que no lo era, pues se fundamentaba tanto en lo probable como en lo posible; lo posible es aquello que no se contradice y que tiene, al menos, visos de consistencia; cuando dos entes distintos no envuelven contradicción, se dice que son posibles.

Parecería que dentro del reino de la analogía cualquier cosa era posible, pero la predicación tenía sus límites, dados por la fe y el dogma de la iglesia católica; un predicador podía construir su discurso posible mientras no contraviniera a la fe. En un capítulo posterior ampliaremos este punto.

A san Luis Gonzaga se le nombró patrono de estudios de los colegios jesuitas, ¿cómo entrelaza el predicador este patronazgo con la santidad de Gonzaga? En un ejercicio nemotécnico, engarza sus pensamientos y, recurriendo al argumento etimológico, dice, con Isaias, que la flor era corona de fuego; pero, ingeniosamente, invierte los términos y plantea que el fuego también puede ser corona de la flor. El ejemplo lo encuentra en la escena de la zarza ardiente mosaica; cita, entonces, a Beda, el Venerable, y asegura que la zarza es el cuerpo venerado de un santo; dicho argumento se confirma con la referencia de Cornelio a Lapide, quien dice que aquél fuego era lumbre de gloria y, como el fuego significa sabiduría, Ita y Parra concluye que san Luis Gonzaga es el mejor patrón para los estudios.

Este sermón de Ita y Parra no está dirigido al público, a la feligresía; en ningún momento intenta persuadir a sus oyentes para que sigan el ejemplo del nuevo santo de la Compañía de Jesús. De hecho, el Santísimo Sacramento no vuelve a aparecer en el sermón, a pesar de que estaba patente en el momento de pronunciarlo. Ita y Parra le dedica su escrito nada menos que al confesor del rey, al jesuita escocés Guillermo Clarke, probablemente para obtener algún favor de él, aunque el sermón sí cumple con su finalidad: mostrar que san Luis Gonzaga podía denominarse flor de santidad y patrono de los estudios de los colegios jesuíticos.

Los sagrado y lo profano, de alguna manera, se conjugan en estas piezas de oratoria sagrada. Ciertamente, los intelectuales que discurrieron sobre estos temas eran hombres de religión, sacerdotes del clero secular o

regular, a los que su palabra discurrida los convirtió en hombres de mundo, del siglo, que vivieron, día a día, con un sinfín de vicisitudes. Para el individuo sencillo, iletrado, ése que escuchaba misa los domingos, los razonamientos y argumentos de estos intelectuales debieron parecerle verdaderos.

Por otro lado, el santo o la santa referidos eran un modelo de vida para las personas; en esa época no existía mayor distracción que el domingo, día de escuchar misa y, después el sermón. Así, una persona que nacía, por ejemplo, en Zacatecas, rara vez salía de su ciudad y cada ocho días, sin falta, escuchaba el sermón dominical; esto hacía que interiorizara, en su mente, las formas de discurrir del predicador, los argumentos que utilizaba, las citas bíblicas interpretadas, los filósofos que acudían en su ayuda para sostener sus argumentaciones, etc.

Estos rétores filósofos que acabamos de citar, empleaban como ejemplo a santa Quiteria o a santa Rita, trataban de convencer a la feligresía de la relevancia del Águila de Hipona, exaltaban la vida de san Luis Gonzaga; pero no solo esgrimían esta prédica como alabanza hacía los santos, también servía para edificar costumbres morales que le permitiera al cristiano seguir viviendo en comunidad y formar parte de la Iglesia. El santo, como prototipo del cristiano, se alzaba ante los oyentes como guía moral en un mundo que se secularizaba cada día más, donde la ciencia ganaba terreno; una realidad donde las ideas filosóficas, no católicas, estaban fluyendo como manantial sin fin que contaminaba todo cuanto tocara. Por eso, estos sermones de santos, pronunciando hasta ya bien entrado el siglo XIX, fueron tan importantes para la sociedad novohispana.

CAPÍTULO III IDENTIDAD Y PERTENENCIA

Como bien señala Carlos Herrejón, el sermón mariano tiene, en Nueva España, dos vertientes bien definidas: los sermones acerca de la Inmaculada Concepción y los de la Virgen de Guadalupe. Ambos tienen como propósito no sólo la apología de la virgen, también avivar el fervor de dichas advocaciones, que estaban por definirse; de ninguna manera, estos dos títulos de María se contrapusieron en la predica barroca novohispana, muy al contrario, como hemos visto, el sermón guadalupano retomó varios elementos de los inmaculatistas a favor de la Morena del Tepeyac.

Como vimos en mi libro anterior, cuando hablamos de Peralta y Vidal de Figueroa, la cuestión de estas dos formas de culto a María necesitaron de argumentos muy fuertes y convincentes que resaltarán la importancia de dichos misterios. Antonio Peralta, por ejemplo, había discutido, en su sermón de 1654, con teólogos tan importantes como santo Tomás de Aquino y constató que, efectivamente, no había nada en la Sagrada Escritura que pudiera sostener la opinión de que María fue una mujer inmaculada, aunque tampoco había una oración que negara esa condición. En ese sentido, cabía la probabilidad, por menor que fuera, de que María había nacido sin mancha alguna; ahí estaba la sutileza del sermón barroco novohispano. Algo similar planteó el bachiller Joseph Días Chamorro en su sermón de 1675, proferido en Puebla; la única diferencia estriba en que el sermón de Peralta es más elaborado y refinado en sus conceptos y argumentos. Vidal de Figueroa, por su parte, había planteado argumentos teológicos bastante elaborados para validar la aparición de la Virgen del Tepeyac, inclusive había recurrido a ideas de filósofos, como Platón, para explicar su punto de vista acerca de la imagen en la tilma del indio.

En el sermón del jesuita Juan de Robles, teólogo de la Compañía de Jesús, pronunciado en Querétaro, en 1682, resalta el hecho de que María no había concedido tal privilegio a ningún otro país; por lo tanto, México tenía una supremacía sobre todas las naciones católicas, pues lo escogió para revelarse de esa manera. En Robles, encontramos un argumento de predestinación, semejante al que veremos más tarde con el dominico Juan de Villa, pues toma una posición bastante pragmática del conocimiento, misma que se transmitió, de generación en generación, entre los siguientes predicadores. Esto no significa que la nueva tradición comenzara con Juan de Robles, pero se evidencia más en él que en sus contemporáneos.

Curiosamente, como ya comentamos, el sermón de Juan de Espinosa, dicho en Zacatecas en 1695, pasa de ser un sermón sobre el templo de San Juan de Dios a una alabanza hacia la Virgen de Guadalupe; para lograrlo, se basa en una argumentación traslaticia, donde una cualidad del santo de la orden es signo de la Guadalupana. Esto no es casual, estaba bien calculado por el *concionator* Espinosa

A diferencia de estos sermones, los que a continuación analizo son más innovadores dentro de la tradición sermonaria novohispana de carácter mariano, por lo cual sus argumentos son más audaces y se sostienen en el probabilismo de la dialéctica. En efecto, con Aristóteles el probabilismo se refiere a lo que sucede la mayoría de las veces y coincide con una opinión generalmente admitida; en el caso de la Inmaculada y, sobre todo, en el de la Virgen de Guadalupe, era un sentimiento propio de la mayoría de los católicos nacidos en Nueva España; se acentuaba, entonces, su verosimilitud y la probabilidad de que fuera consentida como misterio mariano.

Los sermones barrocos novohispanos contribuyeron, en gran medida, a que estos misterios fueran aceptados por una gran parte de los católicos y, con ello, acuciaron su definición por la santa sede. En este apartado,

retomaremos sermones de franciscanos, dominicos y seculares mexicanos; tal vez el sermón de Juan Joseph Mariano Montufar, quien disertó sobre la Virgen de Covadonga, es el único que se aleja del tono general, pues se asemeja más a un sermón peninsular, no obstante, Montufar nació en Antequera e incluso ayudó en la reedificación de la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe, en México.

Símbolo e imagen

La imagen más clara de lo más oculto de María es el título del sermón que el padre Cosme Borrueel, predicador franciscano, pronunció en la festividad de la Virgen de Guadalupe, en la ciudad de Zacatecas, en 1732.⁵⁸ Cosme Borrueel era natural de la ciudad de Zaragoza, España, pero llegó a México desde muy pequeño, donde estudio humanidades y filosofía con los jesuitas; como bachiller teólogo y uno de los alumnos de la Academia de San Felipe Neri, lo mandó llamar el obispo Mimbela, de Guadalajara, para nombrarlo rector de su seminario conciliar, pero al poco tiempo renunció al cargo y vistió el sayal de san Francisco, en la ciudad de Zacatecas; fue, también, lector de teología y misionero del Colegio Apostólico de Propaganda Fide. Aparte del sermón que analizamos, Cosme Borrueel publicó *Sermón en la solemne dedicación de la Capilla del Patrocinio de la Ciudad de Zacatecas*, así como otros sermones menores y pláticas doctrinales.⁵⁹

En la dedicatoria, citando a Aristóteles, asegura que la edificación de templos a Dios convida a la piedad pública para ocuparla y, a su vez, la ésta convida para que en ella asista la deidad. Esto, dice Borrueel, además de ser un tópico político, hace hincapié en que, durante esa época, no había una distinción clara entre espacio religioso y público.

⁵⁸ BORRUEEL, COSME. *La imagen más clara de lo más oculto de María. Sermón que en el día de Nuestra Señora de Guadalupe en su Colegio Apostólico de Zacatecas predicó...*, Imprenta de Joseph de Hoyal, México, 1733.

⁵⁹ BERISTAIN, *op. cit.*, p. 279

Este sermón versa sobre la imagen, elemento muy importante para el catolicismo, a diferencia de lo que ocurre con los cristianos protestantes; la imagen es símbolo o advocación de algún santo o de la virgen misma, tradición proveniente de la Edad Media que se arraigó en la Nueva España después de la contrarreforma. Todo lo visual fue, durante este periodo, un signo, no por sí misma, sino por lo que remitía; es decir, la imagen era lo visible de lo invisible, en este caso, de la Virgen de Guadalupe. Se puede decir, incluso, que si el siglo XIII es el de la teología de los sacramentos, el XVII es el de la teología de la imagen.

La primera opinión es la de fray Juan de Magallanes, un agustino maestro en teología por la Universidad de México, rector y regente de estudios del Real Colegio de San Pablo y cronista de su respectiva provincia, quien expresa lo siguiente:

Es su asunto probar, aquel milagroso Retrato de María, es la imagen más clara de lo más oculto de la Señora, y será el mío, inferir que su sermón es la pintura más expresa de aquel de aquel Divino Retrato. Prueba su argumento porque: María vistiendo a el Sol Divino lo oculta, y vestida del Sol lo manifiesta; semejante, como Madre, a aquella Generación del Eterno Padre; y yo hallo que hasta en ser imagen es María semejante a la Generación Eterna del Divino Verbo.⁶⁰

No es poco lo que aquí se discute: que María es semejante al acto mismo de creación del Padre Eterno, o mejor dicho, a la Generación Eterna; esto es el momento mismo de la creación del alma por Dios. El censor advierte que la premisa del discurso es que Cristo es imagen clara y sin mancha de Dios; después, asegura, con san Dionisio, que los ángeles son imagen de Dios, debido a nuestro limitado conocimiento que nos impide conocer directamente a Dios; por lo tanto, también

⁶⁰ MAGALLANES, Juan de. "Aprobación", en Cosme Borrueal, *op. cit.*

María es espejo sin mancha de la Majestad Divina.⁶¹ La diferencia entre María y los ángeles radica en las inteligencias puras, pues mientras en éstos la bondad aparece sin una transmisión, aquella fue espejo donde se proyectó la imagen oculta de la bondad oculta, cristal sin mancha donde se representó, no la bondad del silencio, "sino la bondad de la locución, hablándonos Dios en el Hijo que concebía María en sus purísimas entrañas."⁶²

Entonces, mientras en los ángeles la imagen es silenciosa, en María es un acto de habla: la Palabra del Padre Eterno que se hace carne; el censor no se queda ahí, afirma que para todo espejo se necesita un cuerpo opaco no traslucido. Como los ángeles son inmateriales no podían servir para que la imagen inmaculada del Hijo brillara, necesitaba de un cuerpo opaco por su naturaleza humana, pero sin mancha, para que fuera bueno el reflejo, he ahí por qué María fue elegida: "llegando a ser así María Santísima Imagen de lo más oculto de aquel espejo sin mancha; porque puesta en el lodo de nuestra naturaleza, relucía su imagen como en un espejo: de que se infiere, a mi ver, claro, que María Santísima era la más clara imagen de aquella Imagen Divina."⁶³

Otra de las aprobaciones que aparecen antes del sermón es el del padre Hipólito Díaz, lector de Sagrada Teología en el Colegio de San Pablo, quien confiesa que lo propio de un predicador es ocuparse de lo que el Arcángel Rafael le sugirió a Tobías: emplear sus desvelos en manifestar a los hombres los prodigios y maravillas de la Divina Omnipotencia. Por cierto, el mencionado capítulo fue retomado por otros sermones.

Después, el sermón hace referencia a los sacramentos, pues asegura que: "Un Sacramento misterioso debemos los americanos adorar en la bellísima imagen, que en Guadalupe veneramos: más no lo había nuestra

⁶¹ Aquí podríamos detenernos en la discusión sobre la Inmaculada Concepción de María, que tuvo en vilo a los teólogos medievales.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

continua devoción advertido.”⁶⁴ ¿Qué no se había advertido?, ¿en que se había profundizado con el suficiente ahínco?, pues en que el tema representa un misterio sagrado.

Luego, el censor hace alusión a la teología de los sacramentos e inicia citando a santo Tomás: *signum sensibile rei sacrae*; el sacramento es signo sensible o visible de las cosas sagradas, de lo sagrado. Esta esencia se oculta en la señal visible, la cual, a su vez, nos demuestra y significa lo que en ella se oculta; de este modo, en el Sacramento sólo se ven las señales (como el pan y el vino en la Eucaristía), pero no se descubre la cosa Sagrada resguardada en ella.

Según el censor, el predicador plantea muy bien un misterio poco comprendido: en la imagen de la Virgen de Guadalupe está el mismo Cristo. El examinador lo afirma categóricamente: así como el pan y el vino son señales de Cristo, así la imagen de la Virgen de Guadalupe lo es también y aún más, ya que dicha imagen es un Sacramento: “Mas como en todo Sacramento, considera el Teólogo tres cosas: *Sacramentum tantum, res tantum et Sacramentum simul*; todas las tres están en este Misterioso Sacramento. Es el Divino Retrato *est res, et Sacramentum simul*. Sacramento: porque nos señala, y demuestra lo más oculto de aquel Sagrado Original que admiran los Ángeles en el cielo.”⁶⁵

La discusión no es insignificante. La argumentación, basada en las semejanzas, parece no adolecer de ningún problema; la imagen de la Virgen de Guadalupe es un sacramento porque es signo de lo sagrado y es signo de lo sagrado porque, en la misma imagen, se esconde el Todopoderoso. De la imagen, entonces, se extraen inferencias sobre la teología de los sacramentos; esto razonamiento no es más que una proposición llevada hasta sus últimas consecuencias, siempre de la mano de la analogía.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Días, Hipólito. “Parecer”, en Cosme Borruel, *op. cit.*

Sin embargo, también llama la atención el complejo sistema semiótico de los sermones, el cual partía de la teología de los sacramentos; así, la imagen de la Virgen de Guadalupe, se interpreta como una hierofanía, es decir, como una manifestación de lo sagrado y, por ende, como un sacramento. No sé cuándo quedaron instituidos los actuales sacramentos, pero la idea de que la imagen es un sacramento planteaba muchas situaciones difíciles de comprender hoy en día; si bien la imagen de la Guadalupana puede considerarse una manifestación sensible de lo sagrado, eso no la convierte en un sacramento, porque éste no sólo es una revelación de lo sagrado, también sacraliza por sí mismo, santifica.

El tercer dictamen sobre el sermón del padre Borruel lo realizó fray Joseph López, lector jubilado, calificador del santo oficio y guardián del Convento de San Cristóbal Ecatepec. La opinión del lector jubilado sobre el sermón es como sigue:

Me he hallado tres imágenes: una sola IMAGEN la más clara de lo más oculto de María Nuestra Señora de Guadalupe, promete el autor en su inscripción de su sermón; pero bien reconocido, incluye tres. Una de Nuestra Señora de Guadalupe, asunto milagroso de esta oración; otra del meritísimo mecenas, objeto digno de su dedicatoria; y otra del doctor predicador, blanco seguro de esta censura.⁶⁶

El censor ve el sermón como una imagen o como un icono, una proyección perfecta del retrato de la Virgen de Guadalupe; de este modo, se antecede a las teorías actuales sobre el texto. López discurre después sobre las tres imágenes presentes en el texto:

Es, pues, la primera imagen más clara de lo más oculto de María Nuestra Señora, en su prodigiosa, única, rara, y sin semejante Imagen de Guadalupe; porque (como dice

⁶⁶ *Ibid.*

profundo el Orador, con las voces y veces, que, por menor tiene de Marcela: *Mulier significat minores*,) lo que oculta la Imagen declara el Evangelio, y proclamando a la Señora Madre del Divino Sol de Justicia, enclaustrado en su Bendito Vientre: *Beatus venter qui te portavit*; y lo que el Evangelio no refiere, manifiesta la Imagen de Guadalupe.⁶⁷

Aquí, la dialéctica de lo claro y lo oscuro del pensamiento barroco se aplica, por completo, a la imagen de María, sobre todo, en su advocación como Virgen de Guadalupe. Según el censor, el sermón del padre Borruel es un icono, una imagen de la imagen de la Virgen de Guadalupe; además, no es cualquier imagen, sino la más acertada, la que más se acerca a la verdadera figura de María.

El sermón del padre Cosme Borruel, lector de teología del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe, comienza de la siguiente manera:

¿Qué será mayor primor, ya en un orador retórico, ya en un artífice diestro, hacer de lo poco mucho, explayar en grande lo pequeño, o compendiar lo mucho en poco, y estrechar en breve todo lo grande? Problema es éste entre retóricos y artífices, que queda sin decisión; porque son igualmente fuertes, las razones que se alegan en ambas partes. Pero yo soy de parecer, que abreviar en poco lo mucho, sucintar en breve lo grande, es el mayor primor de cualquier orador, o artífice; no sólo porque siempre ha sido para mí más congenial lo lacónico, que lo difuso; sino porque hasta en la misma Deidad hallo, que el reducir un todo a compendio, en abreviar en poco lo mucho parece la ocupación de su mayor cuidado.⁶⁸

¿Qué quiere decir, en este fragmento, el autor del sermón y qué le quiso comunicar a su feligresía con lo que acababa de escribir? En primer lugar, una preocupación

⁶⁷ BORRUEL, COSME, *ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

de la época: el decir mucho con pocas palabras, el condensar una serie de ideas en pocos signos y símbolos. Esta idea de economizar fue popular durante el siglo, basta recordar el conceptismo y el mismo aforismo del Jesuita Baltasar Gracián: “si lo bueno breve, dos veces bueno”.

Pero esto tiene un trasfondo más importante: la parte representa al todo; es decir, vale igual una metáfora o un símbolo para designar una serie de situaciones dadas. Ésta, una regla de la retórica denominada la parte por el todo, también se aplicaba a la interpretación; es lo que ahora se conoce como círculo hermenéutico. Los predicadores emplearon símbolos, metáforas y analogías con el afán de condensar más que con el de metaforizar.

Después, el predicador demuestra como Dios condensa en lo poco lo mucho. El *fiat lux* es para el predicador signo de que con una sola palabra Dios hizo la luz y los cielos, es decir, todo el firmamento, todos los astros, el sol y lo demás. Luego: “Llega a formar una criatura, que fuera su semejanza, e Imagen suya: al hombre que es su imagen y semejanza, semejanza por lo que se parece, Imagen porque lo representa”; para todas las demás criaturas, dice Borruel, a Dios le basta el *fiat*, no así para el hombre, que requirió un *faciamus*. Y asegura que:

¿Será caso, porque en el hombre hizo una imagen suya y con todo lo demás sólo un vestigio de su omnipotencia? Bien pudiera ser, pues ya sabe el teólogo y aun el filósofo, la diferencia que hay entre imagen y vestigio: la imagen debe representar el original, el vestigio sólo es índice que apunta, no retrato que copia. Por esto el hombre es semejanza e imagen de Dios, porque lo retrata, lo representa; las demás criaturas sólo son vestigios de su poder; y por eso aún el mismo Dios afecta en mayor cuidado en hacer una imagen que represente, que hacer un vestigio que sólo apunte.⁶⁹

⁶⁹ *Ibid.*

En esta parte quiero detener un poco, pues se evidencia una teoría semiótica bastante interesante: la imagen es copia y el vestigio sólo es índice. Hay, pues, una teoría escalonada de los signos, una semiótica. La imagen es copia y, por ende, algo más cercano a lo real, el vestigio sólo apunta y no tiene ninguna relación metafísica con lo que apunta; por ejemplo, una flecha que señala el camino no tiene ninguna relación con el camino. La imagen, entonces, tiene una relación metafísica, ¿por qué metafísica?; porque dentro de la semejanza hay grados, como ya lo había dicho San Anselmo de Canterbury. El hombre es icono de Dios y, en ese sentido, es una representación, es decir, en él hay cosas que también están en Dios. El hombre es parte del todo, pero no es el Todo.

Además, el predicador muestra que en lo mucho es conveniente lo breve, pues se puede decir mucho con poco. El hombre es un microcosmos, en él está lo vegetativo de las plantas, pero también lo bruto de los animales y la inteligencia de los ángeles; condensa en sí toda la creación:

Pues vean ya clara la razón, porque en la creación del hombre afecta mayor trabajo y cuidado de Dios diciendo *Facimus*; porque reducir a poco un todo, resumir en breve lo grande, se sepa que es el mayor primor de cualquier artífice. Luego por fuerza de buena paridad, también será la mayor destreza en cualquier orador retórico o diestro panegirista, reducir a breves cláusulas las más superiores grandezas. Así es, por esto es tan celebrado de la discreción el magistral laconismo del célebre cordobés.⁷⁰

Ésa es la razón, según el padre Borruel, de porqué los predicadores optan por la brevedad y no por el dispendio. En este sermón, se emplea la concisión de la expresión e intensidad semántica de las palabras, las cuales se cargan de significados, adoptando varios sentidos; así se crea, frecuentemente, el lenguaje barroco de la

⁷⁰ *Ibid.*

predicación. El discurso sermocinal opera con los significados de las palabras y con las relaciones ingeniosas entre ellas; la prosa dificulta el mensaje, así que se opta por concentrar el máximo pensamiento en la mínima forma: “Comparación primorosa de dos ideas que mutuamente se esclarecen, y en general, todo pensamiento agudo enunciado de una manera rápida y picante.”⁷¹

El sermón retoma el Evangelio de San Lucas donde una mujer, Marcela, dice: *Beatus venter quid te portavit*; el sentido de estas palabras, según el padre Borruel, no lo pudo captar ni la más sutil retórica, pues María es madre de Cristo, es decir, de Dios y por, lo tanto, nacida también en gracia. Después compara a la Virgen María con la salamandra, símbolo de pureza, pues dice que ella fue maestra de los apóstoles, ilustración de los profetas, protección de los patriarcas y fortaleza de los mártires; todo esto se condensó, según el predicador, en dos líneas: *Beatus venter qui te portavit*.

Según el rétor, lo mismo que hizo Marcela lo realizó Dios en la pintura de la Virgen de Guadalupe, compendio de lo que el Evangelio dice de la Virgen María: “de suerte que viene a ser esta imagen como un comento del Evangelio, el Evangelio encierra con brevedad lo más oculto de María; pero esta imagen en breves líneas nos declara lo más oculto que el Evangelio encierra”.⁷²

Para el predicador, “no es lo más difícil sucintar lo difuso, lo más difícil es, siendo uno breve, ser claro”; aquí se percibe una cierta alusión a la estilística, pues hay una reflexión acerca del lenguaje y sus formas de expresión. Las “maneras de decir” o clases de estilo provenientes de la retórica antigua o medieval constituían fundamentalmente tres tipos: el estilo sublime, el mediano y el bajo; cada uno tenía asignados contenidos o temas específicos.⁷³ Obviamente, al estilo al que aspiraba el padre Borruel era el sublime, por lo que menciona que pocos han

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Diccionario Rioduero. Literatura I.* Ediciones Rioduero, Madrid, 1973.

logrado brevedad y claridad en sus escritos, pues “Sólo Dios, que todo lo puede, en esta imagen bellísima de Guadalupe obró con tanta concisión como claridad.”⁷⁴

Llama la atención algo muy importante en la teoría de la interpretación de ese momento: no sólo Cristo ya estaba prefigurado tipológicamente en el Antiguo Testamento, sino también María y toda la iglesia católica. Hay tres características para identificar un tipo que se presenta como tal, de manera expresa, en las Escrituras: a) es figura de alguna realidad espiritual futura, preparada por inspiración divina, es decir, posee carácter profético y no es mera ilustración; b) representa alguna realidad espiritual futura, que se había de manifestar plenamente tras la venida de Cristo; c) su cumplimiento es el antitipo. Con todo, podríamos considerar como “símbolos posibles” algunos que, sin ser designados como tales en el Nuevo Testamento, parecen inferirse del texto bíblico sin forzarlo. Hablaremos un poco más al respecto en el siguiente apartado. Una clasificación de los tipos, sin pretensión de ser exhaustiva, podría ser la siguiente: personas tipo, eventos históricos tipo, oficios tipo, objetos tipo, lugares tipo e instituciones tipo.⁷⁵

El problema de muchos de los sermones de la época es que usan esta metodología de manera muy libre, todo es tipología de todo. Aplicar este elemento en pasajes como el considerado es posible si los parecidos son evidentes; pero no podemos olvidar que son el resultado de “extrapolaciones”, en el sentido matemático del término, o sea, prolongaciones hipotéticas de las líneas indicadas. Ninguna doctrina se podrá deducir jamás de una interpretación tipológica y las aplicaciones no serán legítimas a menos que sean confirmadas por pasajes claros sobre el tema en otros lugares de las Escrituras.

Para el predicador, el Evangelio ensalza a María como Madre de Cristo, pero no explica el misterio de que

⁷⁴ BORRUEL, *op. cit.*

⁷⁵ TUYA, Mammel de y Salguero, José *Introducción a la Biblia*, tomo II, BAC, Madrid, 1967, p. 53 y ss.

María sea madre de Cristo. Aquí tenemos, pues, que hay un sentido explícito, literal, del texto, pero el predicador confiesa que hay otro sentido, uno profundo, oculto, que sólo se expresa, según el padre Borruel, a través de la imagen de la Virgen de Guadalupe. De alguna manera, la interpretación y la argumentación del sermón no sólo consistía en hacer una apología de la imagen de la advocación mariana, tan discutida por aquel tiempo, sino que equivalía a establecer todo un discurso de legitimidad de dicha imagen y, por ende, de la religiosidad mexicana y de su misma identidad. Ése es el asunto del sermón del padre Borruel.

Borruel se pregunta, con Silveyra, ¿por qué Marcela sólo dijo: bienaventurado el vientre que te cargó y no bienaventurado el vientre que te engendró?, pues al vientre le corresponde más el concepto de engendrar que el de cargar. Porque lo que se puede decir de María es lo menos, lo más no se puede decir.

Después, mediante una serie de argumentos, prueba lo que dice mediante *El Cantar de los cantares*; en su opinión, la esposa de la que se habla es la Virgen María. Dichos cantos retratan muy bien a la Virgen, no obstante, no revelan ningún detalle de lo que ocultan, antes bien lo esconden; por lo tanto, el predicador infiere que lo no dicho en el Cantar es lo más importante, por no estar a la vista.

Me gustaría ahondar un poco más en esto. Resulta que para el predicador y quizá para la mayoría de sus colegas de la época, lo evidente no es lo más importante, sino lo que permanece oculto, es decir, se plantea que la verdad se esconde detrás del ropaje del lenguaje, mismo que sólo es vehículo para verdades más fundamentales. Esta forma de pensar indica que no se quedaban en el sentido literal del texto, iban más allá de lo evidente o apodíctico, hasta debajo de las capas del lenguaje.

Después, el predicador recurre al salmo donde, según su interpretación, ya hay una referencia a la Virgen María: no hay duda –dice el franciscano Borruel– que la

mayor gloria de María es ser madre de Cristo, pero esta gloria, aunque el Evangelio nos lo canta, queda oculta en su vientre: *Beatus venter*. Entonces, ¿quién nos manifestará esa verdad con la suficiente claridad para que se entienda?; ni más ni menos que el pincel de la Omnipotencia Divina a través de la imagen Guadalupeana.⁷⁶

En la imagen de la Virgen de Guadalupe está ya el sol, que es Cristo, fuera del vientre; de tal suerte que si en el Evangelio la Virgen María guardaba en su vientre al sol de la cristiandad, ahora Cristo arrojaba a la Virgen de Guadalupe con sus rayos. En todo el texto, persiste el sol como símbolo de Dios, así que en la imagen la Virgen de Guadalupe no sólo se ve acompañada del hijo, sino de la Santísima Trinidad. Hasta aquí se puede decir que se está ante una interpretación bastante verosímil y, en definitiva, muy probable; no obstante, lo que viene a continuación evidencia que los predicadores barrocos novohispanos sentían la necesidad de ampliar la hierofanía del Tepeyac.

El predicador expone un problema teológico bastante complejo: el Padre eterno, cuando crea al Hijo, no se separa de éste, sigue con Él; estamos frente al dilema de la Santísima Trinidad que tuvo en un vilo al Águila de Hipona. Sin embargo, lo que más le interesa mostrar al predicador es que, así como el Hijo se encuentra bien con el Padre, así también se encuentra bien con su madre humana; eso es, precisamente, lo que revela la imagen de la Virgen de Guadalupe. Lo más oculto de María es su vientre y lo más claro es Cristo, sol de la cristiandad; ambos conceptos se encuentran en la imagen creada por el pincel Omnipotente

Lo que plantea el predicador más adelante es que la imagen de la Virgen de Guadalupe no condensa todo lo que pueda representar a María histórica, sino que es un verdadero desdoblamiento de María, pues Dios, al hacer a la madre del Hijo, no tuvo como modelo la imagen de la Virgen de Guadalupe, pero sí a ambas en su

⁷⁶ BORRUEL, *op. cit.*

pensamiento, sólo que a una la encarno y a la otra la pinto. Vemos que en este sermón se recurre a símbolos como el sol y otros, aunque lo más importante es que hay una clara distinción entre signo, vestigio e imagen; ésta es más fuerte que el vestigio, ya que sostiene una relación ontológica con su fuente. Ser imagen y semejanza de algo no es pura convención, hay algo más, un núcleo común que abarca a los analogados.

Dos imágenes, dos ideas

La recomendación de ser breve y lacónico hecha por el franciscano Cosme Borruel no es seguida, del todo, por el dominico Juan de Villa en su sermón sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe.⁷⁷ La razón es que en los sermones barrocos novohispanos hubo pugna entre el conceptismo y la *amplificatio*, entre la sentencia que condensa y la prodigalidad de la palabra.

El sermón de Villa se pronunció durante la festividad del primer mártir, San Esteban, en la Iglesia del Hospital del Amor de Dios, de la ciudad Puebla de los Ángeles, en 1732; el fraile Villa dedicó el discurso a su padre espiritual, santo Domingo de Guzmán. Como se sabe, la Orden de los Hermanos Predicadores se dio a la tarea de hacer suya la más importante forma de evangelizar: enseñar la Palabra de Dios mediante su palabra.

De acuerdo con el propósito de su fundación, los dominicos siempre fueron reconocidos como predicadores muy entregados y por estar en contra de cualquier variación en las enseñanzas de la iglesia católica; por tal motivo, les fue confiada la misión de supervisar la Inquisición como una empresa eclesiástica, incluso en España, donde se transformó en un departamento del gobierno civil. La oficina del Amo del Palacio Sagrado, perteneciente al teólogo personal del Papa, creada por

⁷⁷ VILLA, Juan de. *Sermón de la milagrosa imagen de N. S. de Guadalupe de México. En la festividad que le celebran sus devotos en el día del Proto Mártir San Esteban, segundo de la Pascua del Sagrado Nacimiento del Señor en la Iglesia del Hospital del Amor de Dios de la misma ciudad, México, 1733.*

santo Domingo en 1218 y dotada de grandes privilegios por el papa León X, siempre estuvo a cargo de algún miembro de la orden. Después de 1620, una de las labores de la congregación fue supervisar todo lo que podía o no imprimir tocante a cuestiones religiosas.

Fray Villa da gracias a Santo Domingo por todo lo que es, “especialmente y con más estrecha deuda en el sagrado ministerio de predicar: pues éste es el ser, en que reengendras a tus hijos, el ser predicadores y el ser de predicadores”. Una distinción muy sutil, porque no es lo mismo ser predicador que ser del predicador; la distinción está en el deber ser y el ser.

El primer parecer sobre el sermón de Villa es del padre Nicolás Segura, de la Compañía de Jesús, calificador del Santo Oficio y prefecto de la Congregación de La Purísima, en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. El jesuita señala con mucho ahínco que:

Y a la verdad, que para que se juzgue este sermón digno de las prensas y se perpetúe en los moldes a beneficio del público, aplauso de los sabios, y enseñanza de todos, basta saber, que es su Autor el R: P: Fr. Juan Villa; cuyas oraciones evangélicas ha sido universalmente admiradas de todos y justamente aplaudidas de los sabios; comprobándose en este grande orador el dictamen del príncipe de la elocuencia romana Cicerón, cuando dijo, que todos, los que logran la admiración de el vulgo consiguen la aprobación de los doctos.

El censor estima que la propia autoría del sermón es una garantía del mismo, sobre todo, llama la atención la última frase, donde se especifica que la predicación debe estar destinada a un público determinado; lo mismo ocurre con la argumentación, pues debe adecuarse a un contexto. Aquí presenciamos una postura muy pragmática del sermón, pues éste no sólo sirve para enseñar la Palabra de Dios, también funciona para persuadir y

agradar al pueblo; si el orador agrada a la gente sencilla entonces tiene la aprobación de los doctos: el supremo tribunal de un predicador es el pueblo. Esta opinión ya la habíamos encontrado en otro sermón, donde se citaba a Vieyra, pues el jesuita que lo escribió consideraba que el mejor juicio sobre un predicador lo otorga la gente.

Fray Nicolás señala que conoce la fama bien ganada por el dominico como predicador e incluso había tenido oportunidad de oír y leer otros sermones suyos. Respecto al discurso en cuestión señala que: “se admiran los asuntos, nuevos con propiedad, las pruebas sólidas con agudeza, los pensamientos sublimes con gravedad el estilo nervioso con hermosura, las voces castizas con elección, las sentencias profundas con claridad, y el todo perfectísimo con armonía, discreción y solidez; adornado con noticias sin ostentación, de figuras sin fastidio, de erudición sin mendiguez de provecho dulzura y suavidad”.

Llama la atención que el juicio del jesuita abarca todo: estilo, prosa, argumentación y novedad en la manera de abordar en temas; sin embargo, creo que el censor se deja llevar por la fama del predicador examinado, pues como veremos más adelante su punto de vista con respecto a la imagen de la Virgen de Guadalupe fue bastante temeraria y arriesgada, producto de la teología más especulativa. Este punto es muy interesante, ya que muchos predicadores llevaron sus especulaciones al extremo y si bien no cayeron en la sobreinterpretación, por lo menos infirieron algunas cosas que rayan en lo inverosímil; resulta muy significativo que la Santa Inquisición, solidaria con el proyecto Guadalupano, haya tolerado varios sermones de ese tipo.

La deferencia del jesuita incluso lo lleva a celebrar el sermón del dominico: “A los predicadores evangélicos mandó Cristo Señor Nuestro, que fueran como sal y que fueran como luz, *Vos estis sal, vos estis lux*, como sal en las obras, como luz en la doctrina”; según el criterio del jesuita, el sermón del padre Villa tiene sal y luz:

sal en su agradable decir y luz en la sutileza y agudeza de su pensamiento.

La siguiente aprobación estuvo a cargo de Juan José de Eguiara y Eguren, quien ya había figurado como censor en uno de los sermones del padre franciscano Cosme Borrueel. Como catedrático de filosofía y de teología en la Universidad de México Eguiara tenía buena fama, por eso acudían a él como examinador de los sermones. Su sentir sobre el sermón es el siguiente:

Obra maravillosa, que juntamente es la más bella Pintura de la Imagen u Original de Guadalupe; dejando ver este gran Maestro, su una Imagen predicadora por Misionera en al argumento un Original heroico de sermones en todo el Panegírico. Por eso, a lo poco que yo alcanzo, me parece que, ésta y demás oraciones del Padre Maestro Villa, eran dignísimos de los más eruditos ojos de los primeros oradores; que no tardarían en admitirlas, más de lo que traducen en verlas; y el punto las dejaría aprobadas dignamente.

Como ya había mencionado Herrejón en uno de sus ensayos, hay en la prosa de los sermones barrocos triunfalismo y una actitud positiva; pero no sólo en los sermones mismos, también en sus lectores se adivina la disposición de aceptarlo todo. Esto tiene que ver, creo yo, con que aquí no se enquistó la crítica como sucedió en Europa continental, pues como se sabe, la actitud crítica fue el pan de cada día, después de la Reforma, tanto en la teología como en la ciencia. Una actitud escéptica envolvió a todo el pensamiento de la época, lo que devino en una posición crítica ante la tradición y la autoridad; si somos francos, la Reforma luterana, junto con otras manifestaciones del protestantismo, vino a sembrar la duda respecto a las cosas que se daban por sentadas. Eso en el aspecto religioso; en el otro, el pensamiento moderno empoderó la conciencia y, con ello, absolutizó la razón.

Llama la atención que Eguiara y Eguren utilice el término república literaria, ¿hay, aquí, un incipiente afán de suponer lo literario en el sermón? Según la posición de la doctora Perla Chinchilla en los sermones barrocos comienza la idea moderna que tenemos sobre la literatura; no obstante, a mi parecer, no hay en los sermones una autoafirmación de la conciencia del yo, sino, más bien, una total conciencia de la tradición y la autoridad. Es cierto que, como dice Hans G. Gadamer, con Baltasar Gracián empieza el concepto de genio y del buen gusto, pero aún no hay en Gracián ni en los sermones barrocos la noción de crear por el gusto de hacerlo, pues, en el caso de los discursos sermonéales, debían servir, ante todo, para enseñar, persuadir y convencer, no sólo para deleitar. Esta situación llegó a tal extremo que a finales del siglo XVIII más de un obispo encomendaba a los oradores que no se predicaran a sí mismos y se centraran en el Evangelio.⁷⁸

El tercer dictamen al sermón del padre Valle recayó en fray Diego de Luna, hermano de orden del autor y secretario de la Provincia de San Miguel y Santos Ángeles de Puebla. Su opinión es la siguiente:

...pues este primorosísimo sermón, nos hace aparecer de nuevo con singular maravilla en las Rosas de su elocuencia la bellísima Imagen de Guadalupe; pero aun con ser tan grande este sermón, en que se ve la invención peregrina del asunto, la valentía con que sigue el argumento, la solidez ingeniosísima de la pruebas, el artificioso engarce de los discursos, la genuina y propia significación de las voces, la corriente elegancia del estilo, la suavísima violencia de la persuasiva, lo singular y selecto de la erudición y todo él un compendio de retóricas perfecciones.

El censor define el tema como “peregrina invención” y no por nada, pues lo que trata de hacer el padre Villa es identificar el estatuto metafísico de la imagen de la

⁷⁸ TREJO PINEDO, *op. cit.*

Virgen de Guadalupe, asunto nada sencillo; pero, a pesar del tema tan escabroso, de lo arriesgado de la empresa, el censor opina que al autor no le faltó ingenio, agudeza y sutileza para lograr su cometido. Ése fue, según he visto, uno de los puntos evaluados en los sermones, que cumplieran lo que se proponían en el exordio, si lograban convencer acerca del asunto planteado sin salirse de la ortodoxia, de la tradición y de lo que decía el magisterio de la Iglesia.

Las categorías de agudeza, sutileza, ingenio y erudición eran indispensables en la racionalidad construida a partir de la predicación misma; las analogías simples o los lugares comunes eran desechados porque no lograban innovar dentro de la tradición. Lo que se valora en los sermones es la cultura del ingenio y no la cultura de la razón, mientras la razón abstrae, el ingenio abre el intelecto a la comprensión de la vida en todas sus facetas. El ingenio no es una facultad distinta del intelecto humano, sino una capacidad específica del mismo, caracterizada por la agudeza del pensar, la cual, a su vez, representa la facultad del intelecto para penetrar en la realidad tan complicada que es el mundo y realizar una taxonomía de él.

Como dice Baltasar Gracián, del ingenio resultan muchos tipos de agudeza: unos están henchidos de gracia (soles por lo raro, sales por lo agradable) y hay otros de “infima sal menuda”; hay agudeza de perspicacia, “aptas para dar alcance las dificultosas verdades, descubriendo la más recóndita.”⁷⁹ Gracián prefiere las agudezas de artificio, porque unen la verdad con la belleza, esos son los sermones.

El padre Juan de Villa comienza su sermón con la siguiente cita bíblica, extraída del Evangelio Mateo: *Ecce ego mitto ad vos prophetas, et sapientes, et scribas*; este texto, una frase completa, le sirve al predicador para engarzar toda su argumentación. Llama mucho la atención que el exordio lo encabeza con un símbolo

⁷⁹ GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*. volúmenes I y II, Larumbre, colección Clásicos aragoneses Huesca, 2004.

prehispánico: “pudieras, oh grande, poderoso, opulento Imperio Mexicano, cuya generosa águila, que fue el agüero de tus felices principios, extendió tato las caudalosas alas, que en el espacio de cinco siglos pudo ocupar con sus dominios, todo cuanto es habitable entre los polos de este hemisferio; pudieras, digo, quejarte amorosamente de la providencia divina”.

Hasta donde he visto, los predicadores barrocos se dieron a la tarea de rescatar, también, los símbolos más importantes de las culturas prehispánicas para incorporarlos en sus sermones; esto se debió, sobre todo, al movimiento que buscaba una identidad. No por eso el dato deja de ser importante, pues es una variante significativa con respecto a la oratoria española, que siguió usando elementos propios de los clásicos, al menos como narracioncillas introductorias, como señala Herrero Salgado;⁸⁰ además, esto le permitió al predicador para captar la atención de la feligresía, pues era llamativo asimilar deidades prehispánicas con el símbolo Guadalupano.

Poco a pocos, los predicadores barrocos novohispanos sustituyeron los símbolos romanos o griegos por prehispánicos; esto nos habla del ansia por formar parte de una tradición más añeja que la iniciada en 1521, con la conquista. Esto ya era visible con Arce y Miranda,⁸¹ así como en este sermón.

La proposición del sermón, como ya la dijimos, es la misma cita bíblica que está en el exordio. El predicador dividió su sermón en ocho partes, por lo que se trata de una *amplificatio* más que una condensación. La exposición del asunto por parte del predicador es como sigue: “El amor de Dios es todo blanco y todo argumento de Cristo en el Evangelio. Aquel amor que movió a Dios que en todos tiempos enviase al mundo profetas, sabios, escribas... De este amor es efecto, es prenda especialísima la Misionera Imagen de Guadalupe.”⁸²

⁸⁰ HERRERO SALGADO, *op. cit.*

⁸¹ ARCE Y MIRANDA, Andrés de. *Sermón Panegyrico académico forense de la aparición de nuestra señora de Guadalupe. La mexicana patrona jurada de la Nobilísima ciudad de Puebla*, Puebla, 1739.

⁸² *Ibid.*

Fray Villa propone que así como Dios envió profetas y sabios a otras partes del mundo para predicar el Evangelio, así mando a la imagen de la Virgen de Guadalupe al cerro del Tepeyac; según el sermón, la imagen dice más que un profeta o un sabio, pues el principio retórico expresa que una imagen dice más que mil palabras.

Después, hace una interpretación tipológica del Antiguo Testamento, donde encuentra que ya David escribe sobre la Virgen de Guadalupe: “Ciertamente no sé qué otra cosa quiso significar David que a la bellísima imagen de la Virgen de Guadalupe, como prenda del amor y del corazón de Dios, enviada para la conversión de América en aquellas palabras del salmo *Audi filia et vide, et inclina aurem tuam, et concupiscet Rex decorem tuum.*”⁸³

A continuación viene la explicación de los términos: el sumo rey no ama a la hija, la desea ardientemente, mas aquí el término desear adquiere otra connotación, similar al que experimentan los ángeles por ver el rostro de Dios; por lo tanto, el predicador infiere, con la ayuda de David, que las hijas de Tiro y los ricos de la plebe adorarían el rostro de la señora, de la hija, que también adoraba a Dios, a pesar de tenerlo siempre en su presencia. David nunca dice que adoraban a la persona, sólo el rostro de la Señora; el padre le pregunta, entonces, a su parroquia y a sí mismo, ¿cómo se podía adorar el Rostro de la adorable Virgen en el mundo si la señora estaba en el cielo? Y se contesta, siguiendo al abad Calense, que el rostro de la Virgen podía adorarse a través de imágenes: “*Etiā in iconibus et imaginibus tuis, quae in ecclesia venerantur*”.

Si en la Edad Media predominó la teología escolástica, después de la Contrarreforma la que se impuso fue la teología de la imagen, pues los teólogos se dedicaron a defender la imagen como un símbolo de Dios, como la parte visible de la acción invisible de Dios en el mundo. Las imágenes eran vistas como signos que remitían a Dios, más fuertes que el simple rastro o el símbolo;

⁸³ *Ibid.*

ésta comportaba una relación ontológica, al poseer un sentido más unívoco.

Otro de los argumentos empleados por el predicador es que si David hablaba del rostro de una mujer, hija de Tiro, y los nativos de América eran descendientes de los tiros o cartaginenses, estaba claro que David se refería a la imagen de la Virgen de Guadalupe. El segundo punto era que esta señora, cuyo rostro se adora, debía proteger a los ricos y la plebe, a lo que el predicador aduce que los indios americanos son la palabra rica entre todas las naciones; ergo, le correspondía a los pueblos americanos adorar el rostro de la señora en el rostro de la Virgen de Guadalupe. La aparición en el Tepeyac era el antitipo del rostro del cual hablaba David y, por lo mismo, su cumplimento.

La conexión, como se ve, entre lo escrito por David y la Virgen de Guadalupe es una mera suposición, como la idea de que los antiguos pobladores de México descendían de los tiros y los cartaginenses. Esto, que en la lógica analítica no hubiera servido como argumento para inferir de esta manera, en la lógica probable del sermón es totalmente válido; además, para ese tiempo no había manera de refutar la veracidad de los argumentos, pues nadie poseía certeza alguna sobre el tema. Lo que se buscaba, en todo caso, era convencer que en el Antiguo Testamento ya había una tipología de la Virgen de Guadalupe; pero los predicadores, por su manera de interpretar, podían encontrar cualquier cosa en el Antiguo Testamento.

Otras de las inferencias rescatadas por el fraile dominico, a partir del texto de David, es la siguiente: “Estas personas, dice David, que veneran tu rostro, adorarán al señor y lo adorarán porque es tu Dios... Conocerán, que quien es Dios es tan excelente criatura, no puede dejar de ser el verdadero Dios, pero toda esta fe, todo este conocimiento le vendrá de adorar en una Imagen tu rostro...Veis ahí la Imagen para establecer en la América la fe y el conocimiento de Dios”⁸⁴. Todo desemboca en la imagen de la Virgen de Guadalupe.

⁸⁴ *Ibid.*

Es interesante cómo se comprende, en el sermón, la aparición de la Virgen de Guadalupe: primero, se ve como un acto de amor de Dios hacia el pueblo americano, pues aunque no les envió profetas o sabios, les otorgó la gracia de la imagen de la Virgen; segundo, esta imagen de la Virgen es un icono que remite, a quienes lo adoran, al mismo Dios, no a partir de su causa eficiente, sino como una flecha que indica el camino a seguir. Así, el rostro de la Virgen se vuelve en un icono y, al mismo tiempo, en un índice.

El predicador se hace otra pregunta fundamental que contiene una explicación metafísica: ¿de dónde sacó Dios la imagen que remitió al cerro del Tepeyac? Se pudiera pensar, dice Villa, que la sacó de la hermosura de la Virgen, pero ésta es una reflexión errónea, pues la obtuvo del original de María, no de María, sino del original: “Quiero decir, de aquel original, que tiene Dios en su mismo Corazón de dónde sacó y copió a la misma soberana persona de María”.⁸⁵

No es poca cosa la afirmación del predicador: Dios creo la imagen del original de María, no de la María de carne y hueso, de la figura histórica, sino de aquella que se encontraba en su mismo corazón; entonces, si Dios formó en su corazón a María, de ahí sacó la imagen de la Virgen de Guadalupe. De esta proposición se infiere que ambas tienen la misma procedencia: “Dios omnipotente cuando copia y cuando retrata no saca la imagen por el original, sino por el original del original; no retrata imitando fuera de sí, sino sacando de aquel original que tiene dentro de sí.”⁸⁶

En el fragmento anterior, aparece una especulación de la más compleja metafísica, pues no fue tarea sencilla explicar la fuente de dónde procede la imagen de la Virgen de Guadalupe. El predicador está especulando a partir de la pura razón, de una pura intelección, pues nada confirma la veracidad de sus reflexiones;

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*

según fray Villa, la imagen de la Virgen de Guadalupe y María, madre de Cristo, salieron amabas del corazón de Dios, por lo tanto, la imagen de la Virgen de Guadalupe no es copia de María, sino del original que habita en la mente de Dios.

Durante esta época, se discutió mucho sobre la procedencia de la pintura de la Virgen de Guadalupe; en este sermón, el predicador se adhiere a la postura hegemónica del discurso guadalupano: la posición aparicionista. No es que Dios tomara la imagen como el original para hacer a María, el discurso no llega a tanto: “Lo que sí digo es, que María Santísima y su Imagen de Guadalupe son dos retratos gemelos, mellizos, sacados por la misma Omnipotente mano, trasuntados de aquel original, que tiene Dios en sí mismo”.⁸⁷

Un poco más adelante en el discurso, el predicador afirma que Dios ensayó con todas las mujeres del Antiguo Testamento para hacer la imagen de la Morena del Tepeyac; en esta aseveración, el orador representa a Dios como un gran pintor y a la creación misma y a la historia sagrada como un enorme boceto, en el practicó para hacer su obra maestra: la imagen de la Guadalupana.

Como asegura Carlos Herrejón, los sermones con el tema de la Virgen de Guadalupe representan el mayor número en la sermonaria novohispana; desde la época barroca hasta la neoclásica y ya en la república independiente, la Virgen de Guadalupe fue objeto de panegíricos y demás piezas de oratoria.⁸⁸ Herrejón Peredo afirma que, a partir de la primera publicación de los sermones guadalupanos, en 1622, se pueden distinguir ocho periodos: el primero abarca de esta fecha y termina en 1690; el segundo periodo va de 1691 a 1731, cuando los sermones van vinculados a la consagración de un templo a la Virgen de Guadalupe; el tercer periodo va de 1732 a 1756, donde se publicó un sermón por año sobre este tema y cuando la devoción a la

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ HERREJÓN, *op. cit.*, p. 153 y ss.

Inmaculada se asimila al culto guadalupano; el cuarto periodo, el más breve, dura sólo tres años, de 1757 a 1759, cuando se publicaron 27 sermones con la virgen de Guadalupe como tema principal. Esto se debió al proceso de institucionalización que vivió el culto guadalupano en esos años, por ejemplo, el último periodo está marcado por el guadalupanismo de los insurgentes.

El presente sermón, predicado en Puebla, pertenece, en la clasificación de Carlos Herrejón, al tercer periodo. Por momentos, parece que el parece orador sólo recurre a la especulación, que no se basa ni en la Escritura ni en los Padres de la Iglesia, ni en el magisterio de la misma; sin embargo, habría que contextualizar su sermón.

La Virgen de Guadalupe y el milagro del Tepeyac vinieron a colmar con creces el apetito de una hierofanía propia, de un símbolo y, por lo tanto, de identidad. En efecto, los teólogos más eminentes, como el jesuita Miguel Sánchez, entre otros, se dieron a la tarea de reforzar, mediante sus sermones, la imagen de la Guadalupeana como símbolo de la nación creciente; por su parte, los criollos encontraron en la figura de la Virgen de Guadalupe la posibilidad de unir al país y también se enorgullecieron de esa herencia. El culto guadalupano vino a acrisolar el imaginario colectivo del barroco mexicano, pues al saberse elegidos por la mismísima Virgen, los criollos se arremolinaron a su alrededor para que los cobijara a todos.

La cultura criolla se nutre de mitos con una fruición desenfrenada, por la sencilla razón de que estos le otorgan la identidad tan buscada. En un primer momento, intentaron encontrar esa identidad en las culturas ancestrales de México, los cultos e intelectuales del momento fueron quienes, con gran esperanza, escudriñaron en el pasado prehispánico; de esta manera, el barroco se mexicanizó con el sincretismo entre las mitología antigua de los mexicanos y la propia de Occidente. En esta hibridación de culturas, la cultura mexicana supo tomar lo mejor de cada una de ellas y asimilarlo profundamente.

El predicador retoma un fragmento del Apocalipsis de San Juan para asegurar el vínculo entre la mujer que refiere el relato y la mismísima Virgen de Guadalupe; pero el asunto no terminó ahí, el predicador asevera que las alas que le sirven como peana a la Virgen son las mismas del águila, símbolo del imperio azteca: “Así tu Santísima Señora, para retomar el nombre de mexicana, tomaste la divisa del Águila de su imperio”.

Para finalizar, el sermón del padre Villa expone lo siguiente:

A México o a América no llegaron ni los sabios, ni los profetas, pero quiso compensar a los mexicanos con enviarles esta imagen misionera de la Virgen de Guadalupe que es más que cualquier profeta, pues ella sacada del original mismo que está en la inteligencia de Dios. Y que al ver esta imagen tan bella los llevaría a creer en su creador, en Dios mismo.⁸⁹

Como parte del discurso epidíctico, la adhesión, en este sermón, no se limita a la producción de resultados de una tesis más probable que otra, sino que se refuerza con la acción inmediata, en específico, con la circulación del texto.

La imagen como texto

La producción escrita de Juan José de Eguiara y Eguren es sorprendente; entre la cátedra y el púlpito, su pluma se movía libremente; escribió tratados teológicos, aprobaciones para sermones, sermones y pláticas doctrinales. Según Ernesto de la Torre Villar, Eguiara y Eguren redactó más de cien escritos entre sermones y pláticas doctrinales, algunos de ellos aún se encuentran manuscritos en la Biblioteca Nacional.⁹⁰

⁸⁹ ARCE Y MIRANDA, *op. cit.*

⁹⁰ TORRE VILLAR, Ernesto de la. “Eguiara y Eguren, orador sagrado”, en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 10, UNAM, México, 1991.

Como lo afirma Mauricio Beuchot, la filosofía de Eguiara y Eguren se engarza con lo que se ha denominado escolástica barroca. La labor intelectual de Eguiara y Eguren puede parecer, en un principio, muy acuciosa, pues intenta dilucidar, por medio de la razón, la manifestación de Dios hacia su pueblo. Beuchot califica el pensamiento escolástico de Eguiara y Eguren como rigorista y, por ende, muy arduo;⁹¹ como veremos en los sermones, éste filósofo tenía la posibilidad de emplear metáforas y analogías a la vez, lo que le permitía ser más flexible; al mismo tiempo, su método de argumentación le permitía buscar el sentido de la Escritura no sólo para él y su feligresía, también para la posteridad. Una característica de su obra es la interpretación que realiza, pues trata de distanciarse de las tradicionales exegéticas sobre la Virgen de Guadalupe.

*María Santísima pintándose milagrosamente en su bellísima imagen de Guadalupe de México*⁹² es el panegírico que el doctor Juan José de Eguiara y Eguren pronunció en la iglesia Metropolitana, el diez de noviembre de 1756; dicho sermón vio la luz gracias al gobierno de la ciudad de México, pues se lo dedicaron al Virrey Agustín de Ahumada Villalón Mendoza Narváez. Su pronunciación fue aprobada por el Patronato de la Imagen de la Virgen de Guadalupe.

El 26 de enero de 1755, el cabildo de la Colegiata le comunica al Arzobispo de México que el papa Benedicto XIV le confirió al reino “el inestimable beneficio de oficio propio con rito de primera clase y octava para la celebridad de Nuestra Señora la Virgen María con el título de Guadalupe, en el que se insinúa estar ya declarado por la Santa Sede el Patronato universal que tanto se deseaba.” Esto, sin duda, fue una victoria para el clero criollo

novohispano que deseaba tener en el panteón cristiano un santo que les asegurara un espacio e identificación en la tradición católica universal.

1757 fue un año de fiestas en todo el territorio novohispano; el patronato de la Virgen de Guadalupe se celebró en obispos, parroquias, conventos y pequeños templos con misas, sermones y fuegos pirotécnicos. Nobles, comerciantes, cofradías, gremios, franciscanos, jesuitas, dominicos, seculares y demás grupos de la vida laica y secular de la Colonia, se dieron a la tarea de mostrar su júbilo porque, al fin, una imagen mexicana era reconocida como patrona de la ciudad donde surgió.

La primera aprobación del sermón de Eguiara estuvo a cargo del doctor Alonso Francisco Moreno y Castro, deán de la iglesia Metropolitana de México; según la tradición, la imagen de la Virgen de Guadalupe apareció milagrosamente en la tilma del indio Juan Diego, pero, como hemos visto, los predicadores se disputaban la mejor interpretación de este milagro: “dudábamos —dice el Dr. Moreno— si el dedo omnipotente del mismísimo Dios (como formo los caracteres sobre la Tabla de la Ley) o un Ángel, según otras pinturas afianza la tradición, animaron también está a rasgos de luz, pinceladas de resplandor. Pero el señor Dr. Eguiara absuelve esta duda y responde a la pregunta el título del sermón: María santísima pintándose milagrosamente.” Efectivamente, el título del sermón es la tesis o proposición que Eguiara y Eguren va a demostrar: no fue Dios o un ángel, sino María misma quien se plasmó en la tilma de Juan Diego.

La segunda opinión corrió a cargo del doctor Joseph Manuel Vélez de Ulivarri y Olasso, colegial del Colegio Real de San Ignacio de Puebla, examinador sinodal del obispado y prebendado de la iglesia Metropolitana, quien, con respecto a Eguiara, dice: “Esta particular elocuencia del Orador, su singular elegancia y claridad de estilo, no está solamente que instruya cuando agrada y enseñe al mismo paso que deleita”. Ése era el ideal de

⁹¹ BEUCHOT, Mauricio, “Sobre el conocimiento filosófico y teológico de Dios según Eguiara Y Eguren” en Ernesto de la Torre Villar (coord.), *Juan José de Eguiara y Eguren y la cultura mexicana*, UNAM, México, 1993, pp. 1-28.

⁹² EGUIARA Y EGUREN, JUAN JOSÉ. *María santísima pintándose milagrosamente en su bellísima imagen de Guadalupe de México Saluda a la Nueva España y se constituye su Patrona*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1757.

todo sermón, no sólo deleitar, como lo quiere hacer creer la doctora Perla Chinchilla, sino enseñar y conmover.

Para sostener su argumento principal, Eguiara y Eguiren no se remite a la poesía, sino a la filosofía y a la teología; es cierto que, como indican Mauricio Beuchot y la doctora Rovira, para este tiempo había un naciente eclecticismo dentro de los pensadores novohispanos; pero dicho eclecticismo no debe entenderse como una pérdida del sentido de la búsqueda, sino como una pesquisa continua y sostenida. Yo considero que el pensamiento de Eguiara no es ecléctico, pues aún pertenece a escolástica barroca.

En el exordio del sermón, el autor plantea una concepción del tiempo muy importante. En primer lugar, narra la visita de María a santa Isabel, relato del cual obtiene la siguiente conclusión: “Veis ahí una Historia, como todas las que lo son, de lo pasado, y al mismo tiempo una Historia, como muchas Sagradas, de lo futuro: Porque el futuro suceso de Guadalupe se profetizaba y prevenía en el pasado viaje, visita y salutación pretéritas de la gran Reyna.” De este fragmento, se extrae que en el pasado ya está el germen del porvenir, o en otras palabras, el porvenir está, latente, en el pasado; al menos así ocurre en la historia sagrada. Esto podía demostrarse mediante una interpretación posible y probable de la Sagrada Escritura, el fin que se propone Eguiara.

Valiéndose de que el Evangelio de San Lucas no menciona a qué ciudad de Judá se dirigió María, Eguiara, siguiendo los pasos de Cornelio a Lapide, asegura que tal ciudad era Hebrón, “profética sombra de México”; pues si Hebrón fue la máxima ciudad de Judá, nadie se atrevería a negar que México lo es del Nuevo Mundo. Luego, procede a realizar una serie de comparaciones entre Hebrón y la ciudad de México.

Llama la atención que, según la interpretación de Eguiara, América debería llamarse Isabel y los americanos isabelinos; le parece injusto que el Nuevo Mundo

se denomine América en honor de Vespucio, pues quien descubrió estas tierras fue Cristóbal Colón, quien, por cierto, llamó Isabela a la primera ciudad fundada en el Nuevo Mundo, en la Isla Española, en recuerdo de la reina católica que patrocinó su viaje. Aquí apreciamos un arranque de cierto orgullo nacionalista, hispánico.

La salutación de la Virgen María a estas tierras es con su propia imagen, pintándose a sí misma en la tilma del indio. Ésa es la proposición que el estudioso comprobará y por medio de sus argumentos. Eguiara interpreta la imagen de Guadalupe como un texto, para hacerlo utiliza una sesuda argumentación semiótica de cómo una imagen puede ser vista como un texto. Comienza diciendo que hay saluciones de palabra y por escrito, la Virgen saludó de palabra a Juan Diego y al resto de Nueva España por escrito, con su imagen: “Porque si los Libros son pinturas, y por eso en el primero de los Macabeos, donde tiene nuestra Vulgata *Habentes solatio sanctos libros*, lee el Griego: *Habentes solatio sacras picturas*, también las pinturas son Libros, en cuyos coloridos leen y se instruyen los ignorantes, como advierte S. Gregorio”

El objetivo de que un texto formara una imagen en el entendimiento del lector y que las pinturas fueran los textos de los sencillos eran doctrinas comunes desde tiempos de san Gregorio Magno; no obstante, la novedad del sermón de Eguiara estribaba en ver la imagen de la Virgen de Guadalupe como un texto. De esta manera, concluimos que el concepto de texto de los pensadores novohispanos era muy abierto, tanto como la semiótica del siglo XX.

Como prueba de su argumento, Eguiara compara dos ediciones de la Sagrada Escritura: la Vulgata y la paráfrasis caldea. En el salmo 44, se dice que David vio a la diestra de Dios a la Virgen y la fuente caldea menciona un libro, por lo cual concluye que es la imagen de María en su advocación de Guadalupe: “¿Y cómo puede conciliarse una con otra lección? Admirablemente a la

verdad. Porque David vio a María Santísima como Original que había de copiarse en su milagrosa Imagen de Guadalupe, y esta bellísima Imagen es un Libro, un ejemplar escrito, no sólo con tinta de flores, sino con el oro más resplandeciente de los Astros”.⁹³

Éste es un rasgo distintivo de los sermones barrocos, no sólo utilizan la edición latina de la Biblia, también retoman la griega, para el Nuevo Testamento, y la aramea, para el Antiguo; es muy probable, incluso, que pudieran acceder a la Biblia Complutense, de Cisneros. Lo cierto es que, de alguna manera, los estudiosos de la época ya eran conscientes de que existían diferencias entre las distintas ediciones de la Sagrada Escritura; con esto nos percatamos de una incipiente crítica textual.

Dentro de los cánones epistolares, se estimaba que la venia era de pocas líneas y el saludo de la Virgen podía ocupar todo un libro; según la propuesta de Eguiara, la Virgen María se acomodó a la forma de comunicación de los mexicanos prehispánicos:

Acomodase María, como tan sabia, prudente, y amorosa, al estilo del País y de los Mexicanos, en su Epístolas, Libros, y semejantes Monumentos; y como ellos en vez de letras escribían con pinturas, símbolos y jeroglíficos, ella les escribió del mismo modo esta carta y este Libro, pintando en su Imagen prodigiosa el jeroglífico y símbolo más ajustado y más propio de la paz.⁹⁴

Éste es otro rasgo distintivo de los predicadores de la generación de Eguiara, recurren, de una u otra manera, al pasado prehispánico de México, sea a través de relatos míticos, formas de vida o, como en este caso, de escritura. Este interés por resaltar el pasado creaba, en la conciencia popular, la idea de que la herencia prehispánica de Nueva España era importante, pues, en el caso específico de la aparición guadalupana, la Virgen decidió mostrarse con características propias de los indígenas.

⁹³ *Ibid.*, p. 9.

⁹⁴ *Ibid.*

La imagen de la Virgen de Guadalupe es un libro y, como tal, un texto; ahora sí podemos decir que es un discurso en sí mismo. En efecto, los predicadores barrocos hicieron de esta advocación mariana su discurso, el cual les otorgó identidad y les permitió pensarse a sí mismos.

La imagen de la Virgen de Guadalupe es retomada por Eguiara como símbolo de la paz. En primer lugar, representa autoridad a través de las Sagradas Escrituras, pues Dios creó el firmamento y dividió el día y la noche, por lo tanto, explica Eguiara, no pueden resplandecer a un mismo tiempo el sol y la luna; mas en la imagen de Guadalupe sí brillan los dos astros a la vez. He aquí la paz entre dos contrarios.

En segundo lugar, motiva la paz gracias a la razón: “Pues ahora: si el signo indica y representa alguna cosa distinta de aquella que ofrece a los sentidos, ¿qué indicaba aquella mujer aparecida en el Cielo? ¿Y qué significa esta Imagen aparecida en nuestra tierra? La paz”. La imagen de la Virgen de Guadalupe es signo de la paz, aunque Eguiara no lo dice directamente, presume que la pintura concilió a los antiguos mexicanos con los nuevos cristianos.

Además, con esta deferencia, María se estableció como patrona de la Nueva España: “Pues si así la saluda pintándose en su Imagen Guadalupana, por el mismo hecho, y con la misma salutación se constituye su Patrona”. Esta proposición se basa en la interpretación acomodaticia que hace del *Cantar de los cantares*, en concreto, del versículo ocho, donde la voz de una mujer dice “Yo soy muro y mis pechos torre elevada desde que hallé la paz en la presencia divina”; fragmento que vincula con la imagen Guadalupana.

A continuación, enlaza los quehaceres de los patronos con la imagen de Guadalupe como signo de la paz, pues si ellos procuran para sus adeptos lo mejor y si la paz es la suma de todos los bienes, entonces, la imagen de la Virgen de Guadalupe es, casi por definición, sinónimo de esa suma total.

La eficacia del saludo, cuyo tema es la paz, se demuestra mediante una cita del Evangelio de Mateo (10: 12), donde Cristo les indica a sus apóstoles que saluden al entrar en una casa, deseando la paz a sus moradores; si la casa es digna, ahí prosperará la paz, explica Cristo. Siguiendo esta línea de pensamiento, Eguiara afirma: “Tanta es la eficacia, tanta la actividad de una salutación pronunciada por una boca santa. Pues ¿cuánta será la virtud que lleva, proferida por una boca Santísima, por la misma madre de Dios?”. El predicador evidencia aquí su conciencia del carácter perlocutivo de las palabras, pues si María santificó la casa y al hijo de Santa Isabel con sólo saludarlos entonces, ¿qué habrá hecho con el Nuevo Mundo, si les otorgó un texto completo escrito por su mano? Dio paz a los habitantes de Nueva España, ésa es la conclusión de este argumento.

Después, el orador se enfoca en probar el tema medular del sermón, que María se autorretrato en la imagen de Guadalupe: “Yo, con licencia de tan sabios Escritores, pienso que ningún ángel, ningún querubín, ningún Serafín, fue el pintor de la Imagen de Guadalupe, sino inmediatamente la misma Madre de Dios”; aunque esta proposición se presenta como un enunciado plausible o dudoso, su finalidad es convencer a la feligresía.

Primero discute con Becerra y Tanco, pues si bien no duda que la sombra de María se proyectara sobre la tilma de Juan Diego, no está de acuerdo en que la haya coloreado un ángel. Luego, el sermón cita el lema de la Virgen, obtenido del salmo 147: *Non fecit taliter omni nationi*; Egueren realiza una interpretación literal de esta frase, la cual refiere, necesariamente, al pueblo judío, la nación elegida por Dios, a la que proveyó de leyes; pero el predicador objeta, ¿acaso la ley natural no es común a todas las naciones? Dios entregó, a Israel, sus preceptos escritos por su puño y letra, una señal distinguida de amor; lo propio hizo María con Nueva España:

Pues si María Santísima pintando su Imagen de Guadalupe, y dándola al Nuevo Mundo, ha querido distinguirlo y señalarlo con esta admirable ejecutoria de su amor; no podré yo y deberé decir que por sí misma, y sin servirse de Ángel, ni otro Ministro, pinto su Imagen Sagrada de su misma mano nos escribió esta salutación y está Epístola.⁹⁵

El predicador trata de que su propuesta sea natural y lógicamente consistente, ya que si el auditorio rechaza los argumentos del sermón, éste se viene abajo; no obstante, si la feligresía está de acuerdo con él, ha cumplido con su cometido. Hasta el momento, Egueren sólo ha presentado una prueba por semejanza, basada en una lectura literal de la frase, para justificar su exposición.

La segunda prueba se extrae de la carta de san Pablo a los Gálatas, la cual, según la tradición, el santo redactó de puño y letra; este hecho representa una distinción muy particular y muestra la preocupación del apóstol por propagar la fe entre los de Galacia. Cabe suponer que María experimentó esta misma inquietud con respecto al Nuevo Mundo y, por ende, tuvo que pintar su imagen ella misma.

Esta suposición la demuestra a partir de la experiencia: acaso, después de la aparición de la imagen guadalupana, ¿no se dieron bautizos masivos entre los nahuas?; cada vez que azota la peste, ¿no viene Guadalupe a remediarlo?; durante las sequías, ¿no intercede la Morena del Tepeyac? Así, menciona, una a una, las calamidades en las que la Virgen ha socorrido a la gente: “¿Cómo insinuare en pocos minutos los favores que nos ha hecho en doscientos veinticinco años?”.

Eguiara termina su sermón dando sentidas gracias al papa Benedicto XIV por haber emitido la Breve Apostólica, en la cual la imagen de la Virgen de Guadalupe se instituía como patrona de la Nueva España; lo cierto es que Eguiara y Egueren, conocedor de la escolástica, hace una excelente especulación a partir de una tesis

⁹⁵ *Ibid.*, p 23.

probable. Si no remata contundentemente la idea es porque la quiere dejar así, pues más que la comprobación racional de la tesis, el predicador deseaba mostrar que su interpretación no sólo era probable, sino lógicamente consistente y, por lo tanto, plausible. Por este motivo, recurre tanto a la interpretación literal como a la acomodaticia.

Otras características sobresalientes del discurso es que no tiene una gran cantidad de citas en latín y el estilo trata ser medio, es decir, no muy exagerado, aunque Eguiara sí se remite a teólogos, como Cornelio a Lapide y otros, su escrito no está saturado de referencias, metáforas o alegorías. Este discurso, junto con otros sermones dichos por el patronato de la Virgen de Guadalupe, vino a conformar el imaginario colectivo de la cultura novohispana.

CAPÍTULO IV LA EPISTEME DEL SERMÓN DIECIOCHESCO

¿Qué conocimientos estaban elaborando los predicadores novohispanos de los siglos XVII y XVIII? En un primer momento, se puede decir que el sermón sólo se mueve en un sentido doxológico, es decir, como mera opinión de un sujeto sobre un tema en específico; ése es la mayor fragilidad de la epistemología del sermón barroco. Pienso, sin embargo, que pese a este problema, los predicadores construyeron un conocimiento sustentado en premisas dadas, cuyas fortalezas aún no han sido estudiadas con detenimiento. Dichos saberes procedían de una intersección de verdades y de creencia a través de juicios válidos.

Una pregunta importante a responder es ¿qué condiciones de posibilidad de la construcción de saber estaba presente en el discurso barroco novohispano? Estas condiciones de posibilidad están, según he visto, en dos niveles: uno pragmático, donde prima el acuerdo entre el predicador y su feligresía; y otro trascendental, donde todo discurso tiene un referente extralingüístico.

El nivel pragmático está vinculado, necesariamente, con el proceso hermenéutico del que todo sermón se nutre; en efecto, todo discurso sermocinal es una interpretación posible de una perícopa de la Sagrada Escritura. La feligresía no dudaba de que el pasaje citado de la Biblia era verdadero, por lo que el predicador se empeñaba en demostrar que su interpretación era tan válida como la de los doctores de la iglesia, sólo que distinta; esta distinción fue el motor del barroco. Mientras tanto, el segundo nivel, el trascendental, no se quedaba en un mero solipsismo lingüístico, pues el predicador engarzaba su discurso con el momento histórico y con una realidad inobjetable para el oyente.

No hablamos, pues, de un realismo ingenuo, como se ha querido etiquetar a este periodo del pensamiento

novohispano; por lo menos en lo que se refiere a los sermones hay una epistemología pragmática que residía en la dialéctica misma, en las armas de la retórica y la exégesis de la Sagrada Escritura.

Este capítulo, a diferencia de los demás, está elaborado con ejemplos de distintas épocas de la historia de la predicación en Nueva España para, así, evidenciar de manera más justa y cabal las condiciones de posibilidad del saber sermocinal que se construyó en este tiempo. Por este motivo, vamos a tomar sermones pronunciados durante la segunda mitad del siglo xvii y la primera del xviii; iremos más allá de meros formulismos y clichés establecidos sobre el pensamiento de ésta época, intentando dar voz al sermón, al texto mismo, para que nos muestre dichas condiciones de posibilidad.

En los capítulos anteriores, evidenciamos las categorías de pensamiento más importantes, desde el conceptismo, el ingenio, la sutileza, la metáfora, el símbolo y la analogía, hasta la cuestión de la verosimilitud y el probabilismo propio de la dialéctica. Ha llegado el momento de describir los elementos trascendentales del sermón barroco que le permitieron constituirse como un paradigma sermocinal, eje de la cultura novohispana allende la guerra de insurgencia.

No quiero situarme tan sólo en el nivel panegirista o apologético del sermón, así que en la última parte de este capítulo ofrezco un apartado que he denominado “Crítica de la razón retórica”, donde muestro las aporías propias de esta forma de pensamiento, mismas que lo llevaron al exceso de la palabra y lo anquilosaron en una verbosidad que resultó en el vilipendio de la retórica y la dialéctica. El paso de un paradigma sermocinal a uno crítico en el pensamiento novohispano, no sólo se debió a la influencia de los filósofos modernos, es decir, las causas no fueron nada más exógenas, también endógenas. La retórica y la dialéctica se desecharon porque no permitían el progreso conocimiento científico, además

el sermón barroco, su principal medio de cultivo, entró en una crisis de lenguaje, donde perdió toda referencialidad; en muchos casos, la palabra no podía sustentarse más en fundamentos ontológicos, cayendo en un solipsismo lingüístico.

Los predicadores novohispanos de la segunda mitad del siglo xviii se adentraron en el eclecticismo pues hacia allá los empujaba el mismo probabilismo de la dialéctica y la verosimilitud de la retórica; la dialéctica no empleaba proposiciones necesarias, aunque sí suficientes, mientras que la retórica pugnaba por un conocimiento originado en sí mismo, más verosímil, o sea, semejante a la verdad. El eclecticismo fue la única salida razonable de la crítica elaborada por la filosofía moderna en contra del escolasticismo, sin caer en contradicción con las creencias religiosas; esta característica es notoria en los sermones proferidos entre 1750 y 1763.

El pensamiento de esta época fue pendular, es decir, oscilaba entre un escolasticismo moderado y una filosofía más crítica. La crítica, como tal, evidente en otras latitudes como la europea o la anglosajona, no se presentó en España o Nueva España hasta la segunda mitad del xviii, arraigando hasta finales de esa misma centuria. Como hemos visto, los censores de los discursos no llevaban a cabo una crítica de las piezas de oratoria que leían, más bien se dedicaban a elogiar al predicador, aunque a finales del siglo xvii la disputa entre predicadores cultoranos y conservadores originó un ambiente más crítico, si bien las comentarios se dirigieron a la forma y no al contenido. La crítica desarrollada en Europa devastó el saber producido por la dialéctica y la retórica, lo que no sucedió en la Nueva España; con todo, las ideas modernas circularon gracias a los libros y cuadernos adquiridos por los lectores novohispanos.

En Nueva España, la episteme avanzó casi imperceptiblemente a lo largo de cien años, de la segunda mitad del xvii a la primera del xviii; los pocos cambios

ocurridos en ese extenso periodo obedecieron, sobre todo, a las discusiones suscitadas en la península. El pensamiento español, como se sabe, cerró sus puertas a la modernidad proveniente del norte, específicamente de Francia y los Países Bajos; en respuesta, España buscó su propia modernidad en la palabra y en la reflexión sobre ésta, de tal suerte que la estética de la imagen y de la palabra fueron los motores del pensamiento barroco hispano y, por ende, del novohispano.

Durante la segunda mitad del siglo xvii, inició una pausada transformación de la filosofía en Nueva España, pasó de la segunda escolástica a una visión más ecléctica e, incluso, hermética; de esta manera, se temas como el sensualismo y el naturalismo se incluyeron en el pensamiento de los estudiosos, aunque mezclados con ideas herméticas y gnósticas.

La ciencia construida desde el sermón barroco novohispano no fue empírica, sino *scientia sermocinalis*, la ciencia de la palabra y de la expresión; en este caso, la relación del sujeto con el objeto se establece a través de la palabra, pues el medio de conocimiento de los predicadores era la comprensión de la Sagrada Escritura, la cual debían transmitir a los feligreses. El predicador era, en consecuencia, el sujeto cognoscente y su prédica, el objeto de conocimiento.

Los temas tratados por los predicadores eran muy variados, iban desde la vida de un santo, la moral, las costumbres humanas y las situaciones políticas, hasta el simbolismo de un templo o altar, la Inmaculada Concepción, la Virgen de Guadalupe, los sacramentos o la misma predicación; pese a esta diversidad en los objetos de estudio discurredos, todos los sermones estaban estrechamente unidos con la Sagrada Escritura y las distintas posibilidades de interpretación de la misma.

La relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, es decir, entre el predicador y su sermón, no es de adecuación de la mente con las cosas o

subjetivista, sino, más bien, de una epistemología hermenéutica, debido a la interpretación de una perícopa de la Sagrada Escritura, en conjunto con hechos históricos u otro tipo de documentos.

¿Por qué la epistemología de los predicadores barrocos novohispanos es de carácter hermenéutico? En primer lugar, como hemos visto hasta ahora, no hay una adecuación de la mente con la cosa, el discurso barroco no se apega, por ejemplo, a la realidad histórica de la vida de un santo o a la realidad de un templo. El discurso barroco es interpretativo, siempre cuestiona el significado de tal o cual palabra, símbolo o metáfora; por esta razón, todo puede ser descubierto, desde ciertas relaciones etimológicas de las palabras en la Sagrada Escritura, hasta los acontecimientos políticos o sociales que vive el predicador y su feligresía. No hay, entonces, elemento que no aporte un significado, por consiguiente, la relación del predicador como sujeto cognoscente con su objeto de estudio siempre fue hermenéutica, netamente interpretativa.

En una época en que se estaba construyendo la epistemología basada en la experiencia y la razón, con pensadores como John Locke o David Hume, los predicadores novohispanos no apostaron a la experiencia, engañosa a la mente del hombre, ni se aventuraron en la razón, limitada y finita. Al contrario, fincaron su saber y conocimientos en la capacidad de interpretar y comprender los símbolos, metáforas y todo lo tocante a la Sagrada Escritura; también trataron de comprender la historia de los hombres y vieron en ella los signos de los tiempos que les permitían descubrir la voluntad de Dios.

Para el rétor novohispano, el saber no se construía a partir de la razón o la experiencia, sino de las posibles interpretaciones hechas sobre los textos sacros otorgados por Dios mismo. El fundamento del paradigma sermocinal, elaborado a través del siglo xvii, es una epistemología hermenéutica, una teoría del conocimiento exegética: un saber interpretativo.

La denomino epistemología exegética porque todo predicador se enfrentaba a un texto, al tiempo que producía uno; en este caso, se trata de la Sagrada Escritura y sus cuatro niveles de comprensión: literal, moral, alegórico y anagógico. Estos cuatro estadios de comprensión, presentes ya en la tradición de la teología católica, condicionaron la lectura que el predicador hacía de la Biblia. Asimismo, el estudioso de la época se enfrentó a los textos de los Padres de la Iglesia y los doctores, así como con los documentos emitidos por el Magisterio de la Iglesia y los distintos concilios. Un gran cúmulo de textos recopilados a lo largo de la tradición teológica católica, a los cuales el predicador debía recurrir, comprender e interpretar.

Evidentemente, la semejanza y la analogía, como lo vimos más arriba, juegan un papel constructivo en el saber del sermón. Gracias a la metáfora, los predicadores barrocos pudieron establecer relaciones entre entes tan distantes como la Virgen María y una serpiente o un predicador muerto y los descubridores de América, pues permite predicar, con un mismo nombre, diversos sentidos a distintas cosas que tienen un principio en común. La semejanza, aunque en menor grado, también contribuyó para que la episteme del sermón barroco se elaborara; esto ocurrió, sobre todo, en su forma de homología, es decir, como correspondencia estructural o relación entre dos sistemas semióticos distintos. Los predicadores recurrieron a esta estrategia retórica cuando hicieron análisis semántico de palabras o frases.

Para la primera mitad del siglo XVIII, comienza una filosofía crítica extendió su influencia por todas las áreas del conocimiento; por ejemplo, autores como fray Benito Jerónimo de Feijoo, en España, reprocharon a los predicadores sus discursos vacuo y sin sentido. El propio fray Benito ya no hace sermones, sólo textos a los que llama discursos, reflexiones acerca de un punto específico; por ejemplo, en el tomo uno de su *Teatro crítico*

universal, el discurso se seculariza completamente. Feijoo también tiene la pretensión de persuadir, mover y convencer, pero ya no desde la Sagrada Escritura, sino de lo que él llama el gran magisterio de la experiencia; esto representa un cambio de paradigma muy importante, pues la visión del pensador se traslada de la Biblia hacia la experiencia, del Gran Texto al texto del mundo. Las lecturas de estos nuevos discursos son distintas y sus consecuencias también.

Feijoo, por ejemplo, criticó duramente el argumento de autoridad: “Por grandes, por eminentes, por sublimes que sean, o hayan sido, la doctrina, y santidad de los Escritores, *quantalibet Sanctitate, Doctrinaque praepo-llent*, no por eso se ha de tener por cierto lo que hayan escrito. Será por consiguiente lícito apartarse de su sentir en una u otra cosa, cuando la razón no persuade lo contrario”.⁹⁶ Los comentarios críticos empezaron con el argumento de autoridad, al cual recurrían mucho los predicadores barrocos novohispanos; la razón se encargó de suplantar dicho argumento.

Maná de los santos

En la fiesta del Santísimo Sacramento de 1688, celebrada en el Hospital de la Compañía de Bethlem, se pronunció el sermón del jesuita Gaspar de los Reyes; allí estuvo presente el Virrey de la Nueva España, el conde de Galve. El sermón estuvo dedicado al doctor Francisco Deza y Ulloa, del Consejo del Rey, inquisidor fiscal del Santo Tribunal y antiguo catedrático de Retórica y Vísperas de cánones en la Real Universidad de México.⁹⁷

En el exordio del discurso, el jesuita Gaspar de los Reyes cita a san Juan: “*¿Conversus Petrus vidit illum discipulum: dixit Domine hic autem quid? Qui manducat hanc panem vivet aeternum*”. Debemos recordar que la fiesta era en

⁹⁶ FEJOO, Benito Jerónimo. *Teatro crítico universal*, Real Compañía de Impresores y Libreros, Madrid, 1779.

⁹⁷ REYES, Ángel Gaspar de los. *Sermón del gran privado de Cristo el evangelista San Juan*, impreso por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, México, 1689.

honor del Santísimo Sacramento y el tema secundario san Juan de Dios, pero, como veremos, esta jerarquía se invirtió. El problema para el predicador era discurrir, a la vez, sobre el Santísimo Sacramento, el evangelista y el Hospital para Convalecientes de Bethlem, así que imbrica los temas uno sobre otro, pero en este ejercicio san Juan obtiene toda la relevancia y los otros dos quedan como mero acompañamiento. La perícopa que guía toda su reflexión, tomada del Evangelio de Mateo, es la siguiente: “*¿Domine, hic autem quid?*”; por lo tanto, el sermón parte de este supuesto:

Es notorio que san Juan amado del Celestial Maestro y querido del príncipe de la Escuela Apostólica. Preguntase en esta ocasión quién mostró más cariños al apóstol; ¿el Señor que lo dejaba así sin proveer sus despachos o san Pedro que resolicitaba sus medras? Elija cada uno la opinión que gustare, mi sentencia es que mayor fineza fue la de Cristo en dejar así a san Juan, que la de Pedro en procurarle ansioso los adelantamientos.⁹⁸

Como mencioné más arriba, una suposición, para este tiempo, era un enunciado que debía resistir la comprobación a través de los argumentos y objeciones específicas, así que podía tomarse como una hipótesis, en ocasiones totalmente nueva y, en otras, no tanto. Lo cierto es que, en el fragmento de arriba, el enunciado funciona como una proposición provisional de la cual el predicador dará cuenta con su argumentación. Este es el conocimiento que, de manera pragmática, intenta construir Gaspar de los Reyes junto con su feligresía.

La primera razón aducida por el orador es que:

Pedro con su pretensión contraria al Discípulo a un determinado bien y a que fuera lo que él solo quería, Cristo lo dejaba así indeterminado para que fuese Juan lo que todos desearan; Pedro lo pretendía a la dignidad y Cruz

⁹⁸ *Ibid.*

en posesión, Cristo lo dejaba en esperanza, dejándolo en espera de lo que había de ser, le acrecía más realezas a sus méritos y hacía a Juan más admirable por esperado de lo que fuera ya en la Cruz y dignidad poseído.⁹⁹

Toda la cuestión estriba en la pregunta de San Pedro: “*Domine, ¿hic autem quid?*”; ¿quién es éste que se reclina sobre tu pecho?, ¿quién es éste, Señor? Juan fue el elegido para acompañar a Pedro a la ciudad, con el fin de preparar la cena de Pascua y, en el curso de aquella, la última cena, el apóstol reclinó la cabeza sobre el pecho de Jesús y fue a él a quien el Maestro indicó el nombre de quien habría de traicionarlo, pese a que Pedro formuló la pregunta. Es creencia general que Juan era el “otro discípulo” que entró con Jesús ante el tribunal de Caifás, mientras Pedro esperaba afuera; además, Juan fue el único apóstol que estuvo al pie de la cruz con la Virgen María y las otras piadosas mujeres y quien recibió el sublime encargo de tomar bajo su cuidado a la madre del Redentor. “Mujer, he ahí a tu hijo”, murmuró Jesús a su María, su madre, desde la cruz; “He ahí a tu madre”, le dijo a Juan. Dentro de la crítica textual de la Biblia, este fragmento ha suscitado bastante polémica; no se hay acuerdo sobre si Juan el pescador es el mismo alto teólogo que redactó el evangelio y el Apocalipsis. La hipótesis de los dos Juanes ahora es más aceptada; pero cuando Gaspar de los Reyes escribió su sermón, la crítica textual aún no permitía muchas cosas, por lo tanto, esta pregunta origina su reflexión.

Prosigue el jesuita con su razonamiento, explicando la diferencia entre el bien poseído y el bien esperado, para lo cual emplea el ejemplo de san Juan. Cuando Cristo multiplicó los panes fue un gran milagro, mas a los hebreos, en la consideración del predicador, no les pareció que aquel milagro fuese de un profeta presente, sino de uno que habría de venir; por este motivo, Cristo objetó muchas veces que, incluso junto a ellos, no creen

⁹⁹ *Ibid.*

en él. Según el predicador: “porque la esperanza apura los deseos, los deseos avivan la imaginación y ésta hace comúnmente mayores las cosas que se esperan que las que se poseen”;¹⁰⁰ entonces, el bien poseído satisface, aunque parezca menos, y el bien esperado no llena los vacíos del corazón, más bien los vuelve más grandes.

De este discurso se deduce, asegura Gaspar de los Reyes, que san Pedro quería a san Juan en posesión de la cruz, pero en el futuro; mientras que Cristo le espeta que si Juan quería seguirlo, él, Pedro, no debía interferir. Cristo le auguraba un bien esperado y, por lo tanto, más grande. La deferencia del Señor hacia san Juan es dejarlo en la expectativa, pues como dice el *concionator*, entre más expectación mayor admiración; ésta parte del exordio es muy complicada, todo indica a que el autor se la añadió después de pronunciarlo, ya que un feligrés medio no hubiera sido incapaz de seguir ese razonamiento.

Según el jesuita, algo semejante le sucedió a Congregación de Betlehem: “No de otra manera debemos filosofar en nuestro caso que es más admirable esta Congregación en cuanto espera su confirmación”.¹⁰¹ No deja de ser significativo que el predicador asuma su actividad como “filosofando” y no sólo como predicando; esto se comprende porque la dialéctica y la retórica eran parte de la filosofía y al momento de discurrir sobre un tema se hacía filosofía, no otra cosa. Sin duda alguna, para la mayoría de los predicadores novohispanos barrocos discurrir equivalía a filosofar y como todo sermón era un discurso, ergo, era un acto de filosofía.

José Antonio Gutiérrez se equivoca al afirmar que los predicadores de ésta época “interpretaban la Escritura a discreción y la torcían a capricho, sin tener en cuenta la interpretación de la Iglesia y los Santos Padres”;¹⁰² también cuando califica a los sermones de la época como “artificios y palabrería sin sustancia”. El investigador no

¹⁰⁰ *Ibid*

¹⁰¹ *Ibid*.

¹⁰² GUTIÉRREZ, JOSÉ ANTONIO. “El sermón novohispano en la segunda mitad del siglo XVII”, en Noé Esquivel (coord.), *Pensamiento novohispano* 7, Toluca, 2006, pp. 193-212.

considera que la dialéctica, durante ese tiempo, fue muy sutil y, como dijo Gaspar de los Reyes, lo que ellos hacen es filosofar, pues discurrir y pensar eran una misma cosa.

Gaspar de los Reyes encuentra muchas similitudes entre la Congregación de Bethlem y san Juan, al menos en lo tocante a la pregunta hecha por san Pedro; de manera inductiva, explica cada ejemplo citado como prueba para reforzar su suposición. Al jesuita no le asombra la pregunta *per se*, sino quién la formuló, pues de haberla realizado otro discípulo no la admiraría, pero la hace, ni más ni menos, que la piedra de la Iglesia: “¿Es posible que Pedro no alcanza lo que ha de ser este discípulo y que ignora?”¹⁰³ Si Jesús confiaba tanto en san Pedro, entonces ¿cómo fue posible preguntara algo tan enfático?; sin embargo, el *concionator* encuentra la respuesta en la misma pregunta: “Hágase reflexión en las razones que advertidas son una ponderativa pregunta con admiración: *hic autem quid*”.¹⁰⁴

El jesuita continúa con un argumento de definición: “es san Juan una admiración de la Gracias y de la naturaleza, de los Ángeles, y de los hombres, del Cielo y de la tierra, de la perfección y de la santidad”.¹⁰⁵ Aquí se percibe admiración, no obstante, el predicador quiere “averiguar lo que es este singular evangelista”; para lograr su meta, retoma un fragmento de Tertuliano, donde se refiere a la muerte como la última cuestión. Para el predicador, la vida es como una gran universidad:

Porque nuestra vida no es más que una constante disputa de dictámenes y sentencias encontradas en esta grande universidad del mundo, donde en tanto que vivimos, no se halla de nosotros cosa cierta, sino la incertidumbre; lo más se ignora, nada se sabe, todo se pregunta... tantas son las sentencias como las cabezas, el *utrum* siempre indeciso y nuestra vida en opiniones siempre: gran trabajo. Llega

¹⁰³ REYES, *op. cit.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

la muerte y en un momento, científicamente, define y dice con verdad quién es cada uno, acábense las disputas con la resolución última de todas las cuestiones: *Ultima omnium quaestionum*.¹⁰⁶

Para esa época, la muerte definía al sujeto, no en su calidad de especie, sino como hombre particular; la afirmación de que la vida es como la universidad y, además, de que tantos son los juicios como las cabezas, vuelven interesante al sermón. En este se observa cierta influencia del eclecticismo, pues durante el último cuarto del siglo xvii la filosofía en España y Nueva España experimentó una serie de transformaciones gracias a la crítica establecida por la modernidad; el predicador, por lo tanto, es un reflejo de ese pensamiento ecléctico cristalizado ya en la Nueva España. Lo cierto es, como ya mencionamos, que la filosofía más cultivada en el territorio novohispano fue la relacionada con el lenguaje, lo que repercutió en la elaboración de sermones.

La vida de los hombres es una duda constante y la de San Juan no lo fue menos. El predicador cita las distintas interpretaciones realizadas sobre la vida del santo y confirma que no fue muy clara: “¿cómo luego hemos de saber con certidumbre lo que ha de ser la vida del Evangelista?”¹⁰⁷ La respuesta sólo aparece recurriendo a la muerte, la única certidumbre de todo individuo: “que murió el Sagrado Apóstol de edad decrepita y fue enterrado en Éfeso”.¹⁰⁸ Según la tradición oral, la tumba de san Juan destila un maná milagroso, por ende, el predicador supone que “es San Juan Maná de los santos porque en él se bosquejaba ya este nuevo Bethlem”.¹⁰⁹ Ésta es la respuesta a san Pedro: “*Domine, hic autem quid*”, éste es el maná de los santos; no obstante, el predicador llega a dicha conclusión mediante una tradición oral difundida dentro del catolicismo, es decir, su inferencia se

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*

basa en una creencia generalizada. ¿Acaso una creencia generalizada no tiene un nivel epistemológico importante?; por su puesto, ya que es un acuerdo por convención entre una serie finita de intersubjetividades, en ese sentido, es una verdad pragmática.

Aquí podríamos hacernos una pregunta ¿qué diferencia hay entre creer, saber y conocer? Para Luis Villoro, la creencia es un nivel epistemológico que se define como “un estado disposicional adquirido que causa un conjunto coherente de respuestas y que está determinado por un objeto o situación aprehendida aprehendidos”;¹¹⁰ por consiguiente, es válido inferir a partir de creencias. Lo mismo ocurre en el sentido aristotélico, la creencia es algo probable porque así parece a todos los hombres, a la mayoría o a los más sabios.

En la segunda parte del sermón, el jesuita asevera que la pregunta de san Pedro es muy artificiosa y que en ella misma se encuentra la respuesta; san Pedro conocía a san Juan, sabía su nombre, entonces, ¿por qué no llamarlo Juan? La explicación ofrecida por el *concionator* se basa en que, al mencionar el nombre, san Pedro hubiera rebajado al apóstol, pues san Juan estaba llamado a ser el maná entre ellos y, así, su nombre no designaba su esencia. Aquí encontramos un problema de la designación y el referente, ya que, para Gaspar de los Reyes, san Pedro usó el pronombre éste y no el nombre propio, porque intuía lo que su compañero estaba destinado a ser: el maná de los apóstoles, pero en un futuro condicionado.

El sermón narra, en seguida, la conocida historia de cómo los israelitas probaron el maná, ante lo cual el predicador se cuestiona ¿por qué llamaron al alimento, que descendió del cielo, maná y no de otra forma? Si les sabía a carne, ¿por qué no llamarlo así?, ¿o fruta o pan?; en la opinión del orador lo llamaron así porque: “era el Maná un manjar tan superior y prodigioso que no había nombre que lo adecuara, ni que cabalmente lo significase, si le dieran nombre lo explicarían menos

¹¹⁰ VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1995, p. 71.

de lo que era, o por decir mejor, no lo explicaran, pues llámese Maná para que siempre que se nombre, se admire, se diga lo que es y con asombros se declare”.¹¹¹ Presenciamos, entonces, la relación problemática entre las palabras y las cosas: como no había nombre para el maná, lo llamaron así, pues el lenguaje del hombre es finito y bastante equívoco. Retomando esta idea, el jesuita concluye que, por eso, san Pedro usa el *hic* y no el nombre propio: la pregunta no refiere una cualidad presente, sino futura.

El predicador cita varios pasajes de los evangelios sinópticos para comprobar que san Juan fue el discípulo más amado de Jesús, quien nunca lo llamó entendido o inteligente, sino amado, adjetivo relacionado con la voluntad: “y a esa cusa nuestro Santo no se ha de decir el entendido, sino el antonomásticamente amado porque es el Maná”.¹¹² De los Reyes explica que sólo a san Juan le queda el mote del amado discípulo porque: “los demás justos han sido blanco de voluntades determinadas, San Juan es un santo objeto universal de todas las voluntades”;¹¹³ es decir, los otros apóstoles hicieron lo que Dios les pidió y lo que ellos lograron con sus méritos, pero el evangelista no fue como los otros, cumplió también con la voluntad de otros hombres.

La tercera meditación de Gaspar de los Reyes comienza con una afirmación poco ortodoxa: “Ya en Juan os ofrezco una tabla limpia y bien dispuesta para que con los colores de la ficción pinte la voluntad a su gusto”.¹¹⁴ Éste es un símil, obviamente, con la pintura y pareciera que habla de ficción como algo inventado con artificio, aunque, en realidad, habla del ficcionalismo: “se trata en definitiva de un vehículo epistemológico (no simplemente epistemológico) que transparente la verdad y el sentido del mundo, o facilita, en último caso, un acceso

¹¹¹ REYES, *op. cit.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ *Ibid.*

directo a ellos”;¹¹⁵ el ficcionalismo no trataba de ficciones, sino de la capacidad heurística del predicador para encontrar los argumentos o semejanzas necesarios en la comprensión de su objeto de estudio. Esta habilidad era acorde con las exigencias de Baltasar Gracián: “Se han de procurar los medios humanos como si no hubiese divinos y los divinos como si no hubiese humanos, regla es de gran maestro, no hay que añadir comentario”. Además, esta consideración del jesuita armonizaba con su idea de que la vida de los hombres era una continua oposición de criterios.

En la cuarta meditación, se asegura que a san Juan se le puede llamar propiamente Maná, sin equívoco; para demostrarlo, recurre a la etimología del apellido del padre de Juan, Boanerges, que significa el rayo y, por lo tanto, san Juan era rayo o hijo del trueno: “porque fue semejante al rayo en la condición y también parecido al rayo en la naturaleza... cuando al formidable trueno de su predicación evangélica obligó a temblar los términos del orbe”.¹¹⁶ El predicador reconoce que San Juan fue un hombre, una breve porción de barro con aliento vital, “*Homo vanitati similis*”, y como dijo Crisóstomo: “*Homo vaporis similis*”; pero Cristo, al permitirle que se recargara sobre su pecho, le otorgó un estatuto distinto, como de elegido. Concluye el predicador esta idea afirmando que san Juan es:

hijo del trueno, el vapor terrestre, se transforma en flamante rayo tan superior y sublime, que justamente retrata en sí la condición y origen del Cielo para ser de todas partes maravilloso Maná, no sólo porque encierra todas las perfecciones, más también porque del Cielo participa las calidades, y así como es el Cielo, es el Maná, aquel impenetrable a los corpóreos sentidos, éste incomprendible al discurso de los hebreos, y Juan como el Cielo y como

¹¹⁵ GARCÍA GILBERT, Javier. “El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián”, en Miguel Grande (coord.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004, p. 70.

¹¹⁶ REYES, *op. cit.*

el Maná es tan admirable, que no dispensa al humano entendimiento sus noticias y sólo permite y da lugar a las admiraciones.¹¹⁷

Entonces, ¿qué tienen en común el cielo, el maná y san Juan?; que los tres no pueden comprenderse con los sentidos ni con el entendimiento, sólo le queda al hombre la admiración. El misterio, aquella situación tremenda imposible de comprender con los métodos humanos y de definir con palabras, fue sobrevalorado por la tradición católica y constituyó un punto importante en la predicción barroca.

Esta cuestión del misterio se trasladó, subrepticamente, de lo que realmente era un misterio, como la Santísima Trinidad, la encarnación del Verbo de Dios o la virginidad de María, a otros fenómenos no considerados así por el canon de la Iglesia. De tal suerte que sobre la vida de santos o beatos y otros muchos sucesos religiosos cayó esa aura de misterio, la cual ocasionó que la admiración se convirtiera en un elemento importante de la predicación barroca, sobre todo en el transcurso del último cuarto del siglo XVII.

En la quinta sección del discurso, se plantea esta pregunta: “*hic autem quid?*”; se establece una relación: así como san Juan es el maná de los apóstoles, así el hospital de Bethlem es el maná de los hospitales. Para confirmar esta idea, De los Reyes recurre al argumento de autoridad, citando a Pedro Damiano y a otros teólogos destacados: así como del supuesto sepulcro de San Juan nacen unos granos que son curativos, así el hospital de Bethlem sana a los enfermos; evidentemente, esta parte está construida a partir del razonamiento por analogía.

“Y a la manera que hacía admirable al otro Maná la condición del Cielo: para serlo este Hospital no falta del Cielo la condición.” Con esta proposición comienza la sexta reflexión, pues para el jesuita san Juan, como el hospital de Bethlem, participaban de la condición del

¹¹⁷ *Ibid.*

cielo. Hay aquí una idea platónica de la participación por analogía: el analogado principal es el cielo y tanto San Juan como el hospital, los analogados secundarios, aunque el primero tiene más parecido al cielo que el segundo. Las pruebas aducidas de esta comparación son la parábola de Lucas 12, la del esposo en estado de espera, ya que así se encuentran los siervos de este hospital.

De los Reyes concluye que el Hospital de Bethlem es el maná de las órdenes religiosas; la admiración y no otro motivo fue lo que movió al concionador a plantear sus argumentos de esta manera, a comparar a san Juan con el maná y a aquel con el hospital de la orden de Bethlem. La admiración, desde Aristóteles hasta el presente, se ha considerado uno de los elementos necesarios para despertar el interés del receptor en el discurso; en la Antigüedad, se distinguían varios tipos de cusas judiciales, según su grado de defendibilidad, una de las cuales se denominaba, precisamente, *admirabile*, por defender posiciones contrarias a la opinión común. Ésta es la condición de la mayoría de los sermones barrocos, no optar por la opinión más difundida, sino por la menos frecuente y, aun así, lograr que los otros admiraran el discurso; este objetivo se extendía, también, a la feligresía, pues se buscaba que la gente admirara el mundo como un gran milagro y como un misterio.

En un primer momento, parece haber una contradicción entre lo admirable y la verosimilitud, propia de esta epistemología pragmática que estamos definiendo; como si la admiración se deslindara del creer, saber o conocer; pero, en realidad, la admiración formó parte de esta clase de racionalidad, pues también se puede tomar como un estado conjetural, a la manera de la paciente expectativa que Aristóteles tanto recomendaba a los filósofos.

Apología epistémica

El tema de la Purísima Concepción de María estuvo envuelto en ciertas sospechas; la indefinición de la Santa Sede al respecto ocasionó una serie de disputas y acusaciones entre los doctos. El franciscano Manuel de Arguello se dio a la tarea de defender la advocación de la Inmaculada Concepción, lo cual le valió muchos comentarios airados que lo acusaban de herético; pero el franciscano cita, al inicio de su texto, una resolución del Santo Oficio que exime su discurso de cualquier planteamiento indebido.¹¹⁸

Cuando publicó este sermón, Arguello gozaba de una gran reputación como predicador y sus escritos formaban parte de la crítica aprobada; por lo tanto, no se entiende la necesidad del autor por aclarar, desde un principio, la fidelidad de sus pensamientos. Probablemente, se debió a una mala jugada de algún adversario.

El predicador defendió su postura porque la creía verosímil; cierto, tal vez no era una verdad dogmática, pero sí una creencia válida, compartida por otros hombres de buena fe. El nivel epistemológico de su sermón no era el de la certidumbre total, sino el de la exploración de argumentos, razones e interpretaciones posibles, los cuales podían servir de fundamento seguro para que dicha advocación fuera sostenida como dogma.

El sermón se divide en seis partes. En el exordio, plantea la suposición, es decir, el punto de partida para sus argumentos; como preámbulo, admite que en la Sagrada Escritura no se declara la concepción inmaculada de María y que, por lo tanto, no hay expositores o intérpretes que la sigan al pie de la letra. También asegura que el doctor Joseph Vaca, con quien disputa, no retomó en su trabajo el libro de las generaciones, o sea, el capítulo 1 de Mateo, para explicar la concepción de María; él no caerá en ese error, pues de dicho evangelio extrae las citas necesarias para construir su discurso.

¹¹⁸ ARGUELLO, MANUEL de. *Sermón de la Purísima Concepción que predicó en la Iglesia Catedral de Puebla de los Angeles*, impreso por Miguel de Ribera, México, 1703.

El discurso abre con una duda: “Pruebo esto, que supongo, con una duda del mismo libro, más repetida que fácil. ¿Por qué se han de escribir en él para llegar a la Pura y limpia Concepción de la Madre de Jesús, solamente cuarenta y dos generaciones, siendo así, que precedieron más?”¹¹⁹ La duda era fundamental en el discurso barroco novohispano, no sólo servía de mero recurso retórico, también representaba un problema epistemológico real, muchas veces derivado del conflicto de interpretaciones de la Sagrada Escritura o, como en este caso, de una controversia teológica. Como ya vimos, la duda era, sí, partes de los reparos o ponderaciones, pero iba más allá, comprendía el problema a discurrir.

Luego, da un enorme rodeo para justificar que, si bien en la Sagrada Escritura no hay información para aseverar que la concepción de María fue sin mancha, sí se puede suponer esto de la misma tradición teológica, sobre todo de la franciscana; además, para comprender un problema tan arduo se debe poseer la misma agudeza interpretativa que Duns Escoto, quien gracias a sus razonamientos en el *Doctor Sutilis* dio pie a la justificación del inmaculado parto de María.

Para Arguello, la sutileza es una de las cualidades de todo buen predicador, pues estaba asociada con la agudeza de la razón y con la elaboración de conceptos exactos. El franciscano buscaba una noción, lo suficientemente clara, como fundamento para demostrar que María había nacido sin mancha alguna.

Citando el Concilio de Trento, el predicador dice que:

Se puso el Concilio de Trento hacer puntería con el ojo de la fe, en el pecado de Adán y como nos iba declarando, lo que en este punto iba viendo, contra los errores declaró estas dos verdades. La primera, que en el estrecho y desamparo de la humana generación, aprehende la Serpiente del Paraíso a todo infante: enroscándose como se pinta, porque ocupa el árbol de nuestra propagación en

¹¹⁹ *Ibid.*

todas sus ramas... La otra es, que no vio cogida entre estas ramas, una sola rama. Y entonces reparando (y como parece con susto) que extendiéndose tanto, como el pecado original, su declaración, podía envuelta en la declaración, comprender a la Niña de Dios.¹²⁰

En efecto, el Concilio de Trento había dicho que el pecado original alcanzaba a todo ser humano y si María era humana también recaía sobre ella; sin embargo, el franciscano Arguello antepone una objeción: no es intención del Santo Sínodo comprender la naturaleza de la Virgen María. El predicador anticipa ya una réplica de los pensadores formalistas: no es lo mismo intención que acto de entendimiento; estamos en el corazón de una disputa conceptual, de la que Arguello se defiende con el siguiente argumento:

Cualquier precisión por la intención o acto del entendimiento, ¿no se actúa, se expresa o se hace? Si la precisión es formal, el entendimiento la fábrica, si es objetiva, el entendimiento la perfecciona, si es exótica o *ex natura rei*: aunque el entendimiento ni la hace, ni la actúa, sino que la supone; con todo, la declara. La del Concilio Tridentino siendo intención que abstrae, es precisión, digan pues ¿cuál? No podía la Iglesia Católica comprender (ni aprehender aprehendida) aquella rama, aquel renuevo, aquella Niña, que aunque no hubiera entendimiento, ni Concilio, no tuvo por donde asirla la Sierpe de Adán: pero declaró su intención, que ésta no tocaba a la Niña, cuando tocó al pecado, porque esta delgada precisión, puso fin al susto, como la según al árbol.¹²¹

Resulta evidente que el predicador recurre, en el fragmento anterior, a una serie de argumentos epistemológicos importantes. En primer lugar, define entendimiento como leer dentro, penetrar en el interior de los

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ *Ibid.*

entes y captar aquello que tiene se tiene *per se*; la intención, como parte del entendimiento agente, es, en sí, un acto de entendimiento. Si el Concilio tiene la intención de dejar fuera del pecado original a María, se debe a su esencia pura, la cual se intuye en el acto de entendimiento de los miembros del Santo Sínodo.

Aquí, el predicador se remite al concepto de entendimiento de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, pero discurrir sobre este asunto no es el propósito del sermón; su objeto de conocimiento es la Inmaculada Concepción de María, demostrar que la Virgen nació sin mancha. Arguello quiere demostrar convenciendo y convencer demostrando.

En el segundo punto, el franciscano inicia su reflexión de esta manera: “Hay concepción pasiva y concepción activa, una y otra sin culpa, una y otra de María, una y otra de María como Madre. La Concepción pura e inmaculada pasiva es la del Verbo Eterno, que fue de María Santísima concebido. La activa es de San Francisco y sus hijos, sus verbos y especies, que la concibieron Madre.”¹²² La primera concepción es pasiva porque se recibe directamente de Dios y María no hizo sino aceptar ser la madre del Hijo del hombre; la concepción activa recibe esa denominación porque, según el concionador, María escogió a los franciscanos como hijos predilectos, pues son quienes han defendido su nacimiento sin mancha. El arco y la flecha de san Francisco es Escoto; la cuchilla, María Agreda.

Arguello se lanza contra cuatro doctores de la Sorbona de París, quienes plantearon dos tesis contra la Inmaculada Concepción. La primera dice que debe limitarse la santidad de María en los términos como se presenta en el Evangelio, el cual no dice otra cosa de ella sino que es madre y mujer. La segunda trata de cuando María recibió la gracia, pues en las Escrituras no se menciona el instante, ya que conocer el tiempo de los momentos no es de humana potestad. La primera tesis va en contra

¹²² *Ibid.*

de los escritos de María Agreda, defensora de la Inmaculada Concepción, y la segunda ataca al *Doctor Sutilis*.

Veamos cómo resuelve este escollo el concionador franciscano: primero dilucida dos dudas que le obstaculizan el desarrollo de su razonamiento: “¿Si la Sinagoga ha de creer quienes pueden ser los infieles, con quién ha de pelear? La segunda ya que eso sean unos pocos, que como se encubren, no es fácil que se conozcan; unos pocos que con el santo nombre de la Sinagoga se harán fuertes en su infidelidad”;¹²³ aquí, obviamente, se refiere a los teólogos de la Sorbona que debatieron contra la Inmaculada Concepción. El problema es que el pronunciamiento de los teólogos se hizo desde la universidad en la cual trabajaban, así que en ese sentido estaban protegidos por la institución.

Sin embargo, el predicador antepone un argumento por cantidad: si los doctores de la universidad parisina esgrimían tales argumentos era debido a su número y porque la misma universidad los solapaba. Arguello aseguró que la idea contraria, es decir, que María nació sin mancha, no sólo era opinión de él, sino de la mayoría de los teólogos de la iglesia, entendida ésta como el pueblo de Dios; para probar su argumento cita una redondilla de dominio común:

Todo el mundo en general a voces Reyna
escogida dice que sois concebida
sin pecado original¹²⁴

El concionador menciona que si la razón tiene sus arugas, la fe también cuenta con ellas; he aquí un problema entre creencia y conocimiento. Los teólogos de la universidad de París partían del literalismo de la Sagrada Escritura para afirmar que allí no había ninguna referencia al nacimiento sin mancha de María; pero Arguello está convencido de que la devoción de la

¹²³ *Ibid.*
¹²⁴ *Ibid.*

gente y los comentarios de Escoto eran pruebas suficientes para aceptar la Inmaculada Concepción.

En este punto radica un problema epistemológico importante, pues aunque los teólogos de París como Arguello recurren al consenso, el fundamento es distinto: el de los primeros se basa en la razón, no en la fe ni en la lectura alegórica de la Sagrada Escritura, por lo tanto, concluyen que María no es inmaculada; Arguello, mientras tanto, parte de la fe y de la interpretación alegórica de la Biblia, aduciendo que si bien ellos cuatro afirman que María no es inmaculada, hay muchos más cristianos convencidos de lo contrario, ergo, debe establecerse como una verdad que María nació sin mancha, porque hay un acuerdo en la Iglesia, el pueblo de Dios.

La posición de Arguello es pragmática, para él la verdad se construye por consenso: si la mayoría estaba de acuerdo en que María nació sin mancha y si, como dice Duns Escoto, así convenía para los planes salvíficos de Dios y como el Espíritu sopla por donde quiera y no por donde le digan, se puede establecer que, en efecto, la Concepción de María fue Inmaculada.

Esta verdad por consenso es un acuerdo entre subjetividades, diálogo verbal y pacto lingüístico, donde el convencimiento se da gracias a los argumentos del predicador y a un acto que funciona como axioma: el acto de fe. La palabra discurrida funciona aquí como mediadora de esa verdad establecida por convención; para reforzar su planteamiento, el franciscano ofrece varios ejemplos, no sólo el de Escoto o el de María Agreda, sino también el de Antonio Brixienese, entre otros.

La advocación de la Inmaculada Concepción se parece a la mujer adúltera que se narra en los evangelios, ¿en qué se parecen? En que ambas tienen esperanza. Así como la mujer adúltera tenía esperanza de que Cristo le diera su gracia y la perdonara, así la advocación de la Inmaculada espera que el Vicario de Cristo defina su condición de una vez por todas: “Espera María

Santísima, que su hijo, no en presencia de cuatro doctores, sino a la de todos los hijos de Adán, ponga en la iglesia de su mano, señalándolos a todos con la boca y apuntándola a ella con el dedo.”¹²⁵

La episteme y el símbolo

El sermón del dominico Antonio Claudio Venegas, proferido el 29 de junio de 1750, en la catedral Metropolitana de México, tiene como tema principal a san Pedro; asistieron a escucharlo el conde de Revillagigedo, virrey de la Nueva España en ese momento, y el doctor Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México. Fray Antonio Claudio Venegas era maestro en Sagrada Teología de la Orden de los Predicadores, en la provincia de Santiago, así como calificador del Santo Oficio, examinador oficial del obispado y en ese momento era prior del convento de Santo Domingo, de la ciudad de México.

Con una cita del Evangelio de san Mateo, “*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*”, el dominico Venegas comienza su sermón; es muy significativo, como ya mencioné en relación con otros sermones, que el predicador enlaza el tema de su sermón con una narración o historia de los indígenas prehispánicos. Esta influencia proviene de la generación anterior de criollos, quienes se dieron a la tarea de rescatar la historia antigua de México, como, por ejemplo, Agustín de Vetancurt con su publicación de 1698: *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*. En esta obra monumental, dividida en cuatro partes, se dan noticias sobre geografía, historia prehispánica, la conquista de México-Tenochtitlan, la evangelización franciscana remarcada por las biografías de sus realizadores, el estado de los conventos de esa orden en el siglo xvii y la descripción de las ciudades de Puebla y México con su clima, plazas, calles, templos y conventos.

¹²⁵ *Ibid.*

El dominico, incluso, llega a ufanarse de su ciudad: “Claro está que la Imperial Cesárea, siempre, y en todo Grande Mexicana Ciudad había de tener por Divisa, por Blason y por Armas a la Emperatriz de las Aves. Claro está, digo, que la insigne México, Máxima entre todas las ciudades del Orbe, se había de conocer y distinguir por el Águila”.¹²⁶ Estas palabras están llenas de fuerza, pues el predicador no habla de Nueva España, alaba, más bien, la magnificencia de la ciudad de México; para subrayar dicha diferencia, el concionador no retoma el águila de los Borbones, sino la de los aztecas: “¿No fue uno de los fundamentos de este Templo, la Águila de piedra, que adoraban los indios, por memoria de la que por este sitio vieron, cuando su fundación?” De esta manera, el sermón retoma un símbolo prehispánico para identificarlo con la ciudad de México y como pretexto para el discurrir de sus ideas.

Es importante recalcar esto porque el sermón barroco novohispano sustituyó los ejemplos tomados de la antigüedad clásica por narraciones, mitos y leyendas prehispánicas, en un afán de construir una identidad nacional. El predicador plantea la suposición con una transitividad: el águila de piedra es símbolo de la ciudad, toda águila tiene una piedra que le sirve de nivel, la piedra del águila es símbolo de san Pedro, ergo, san Pedro es el símbolo más adecuado para la catedral y la ciudad de México.

Luego, el dominico se cuestiona qué tipo de piedra es san Pedro, pues Cristo dijo que sobre él habría de fundarse la iglesia; Venegas procede a comparar a San Pedro con las esmeraldas, carbunclos, diamantes, rubíes y jacintos, pero ninguna le parece digna de su persona; hace lo mismo con las piedras preciosas que adornan a los ángeles y tampoco encuentra la medida exacta del santo.

Parece, entonces, que el lugar de san Pedro está en el seno del Padre Eterno; no obstante, ese lugar

¹²⁶ VENEGAS, FRAY ANTONIO CLAUDIO. *La Piedra del Águila de México. El Príncipe de los Apóstoles y Padre de la Universal Iglesia Sr. San Pedro. Sermón Funerario que en su día 29 de junio de año santo de 1750*, impreso por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, México, 1750.

corresponde al Unigénito. Veamos cómo sale el dominico de este predicamento: san Bernardino dice que el seno del Padre Eterno es el lugar específico para San Pedro, aunque la mayoría de los doctores de la iglesia aseguran que sólo la misma sustancia del Padre puede ocupar ese lugar, es decir, el Verbo; el predicador nunca asegura que san Pedro sea de la misma naturaleza del Padre, mas san Bernardo insiste en que el lugar de Pedro se encuentra en el seno del Padre, luego: ¿son de la misma naturaleza el Hijo de Dios y san Pedro? Sí, dice el predicador, pero en calidad de piedra: “Lo que sí diré yo es, que Cristo, y mi P. S. Pedro en ser de piedra, no solo son de una naturaleza, sino que constituyen un tan solo individuo, son una sola piedra, que es la piedra del Águila”.

En primera instancia, el concionador sigue la opinión menos probable antes que la más común, pues se basa en las reflexiones de san Bernardo antes que en la de varios teólogos, como el doctor Silveyra, san Cirilo, san Atanasio, san Juan Crisóstomo y san Ambrosio; hace esto porque un teólogo puede otorgarle autoridad a la tesis que desea defender. En segundo lugar, la comparación parte de un aspecto accidental, tanto de Cristo como de san Pedro, pues en su definición unívoca ni uno ni otro es piedra, pero bajo esta noción, es decir, como metáforas, no sólo son semejantes, también un solo individuo.

A partir de una descripción natural de lo que contiene la piedra del águila, hecha por los naturalistas de la época, Venegas construye su siguiente razonamiento: los naturalistas decían que esa piedra contenía a otra en su interior, entonces, si la primera piedra estaba en el buche, la segunda estaba dentro de la primera; pero, ¿cuál es la piedra secundaria? Contesta con una cita de Lucas 5: “*Exi a me Domine*, Sal de mi Señor. Luego, ¿Cristo está dentro de San Pedro? (Así lo infiere la doctísima pluma del Insigne Avendaño, en sermón de San Pedro, que predico en los Ángeles) Luego ¿Cristo está dentro de San Pedro? Si,

que es piedra del Águila, que otra Piedra contiene; mal he dicho, es Piedra del Águila, que de dos se construye; porque Cristo y San Pedro solo hacen una Piedra.”¹²⁷

Esta comparación es válida sólo porque ambos pueden relacionarse con las propiedades de la piedra; aquí la metáfora no es un simple ornato, sino la prueba que justifica el discurso mismo del predicador. La retórica va más allá de deleitar a la feligresía, es usada como una prueba ontológica para argumentar a favor de una tesis, pues se está diciendo que, bajo la especie piedra, ambos elementos, Pedro y Cristo, son uno mismo; esto equivale a decir que, como miembros de la especie animal, el hombre y el caballo son lo mismo. Así, el dominico comprueba que, gracias a las posibilidades de la metáfora, Pedro y Cristo son lo mismo y uno está en el otro.

El siguiente argumento parte del salmo 86 de David, donde se vaticina que nacerán dos hombres en Sion, encargados de refundar la ciudad, con ayuda del altísimo. Para lograr su propósito, Venegas adecua este salmo con la autoridad de san Gerónimo, pues, para el Padre de la Iglesia, Sion significa la gloria de Dios, donde los Bienaventurados contemplarán, directamente, todas las cosas:

Margen da el Máximo Doctor para entender en Sion el seno de Dios Padre, en que se ve el tersísimo espejo de su Divina Esencia, en la que se contemplan todas las cosas... Pues ahí dice David, en el seno del Padre, que es Misteriosa Sion, nació un Hombre y otro Hombre... Y aunque son dos, como Hombres, como Piedra, que sirve para fundar la iglesia, hacen uno tan solo.

El predicador parece sugerir que en este salmo ya estaba prometida la fundación del cristianismo, pues de tal monte salen los pilares más fuertes de la iglesia, que para el predicador son Cristo y san Pedro. El dominico emplea una interpretación acomodaticia en el

¹²⁷ *Ibid.*

fragmento citado arriba, pero como muchas cosas representan un misterio, el argumento debe aceptarse tal cual.

No obstante, al predicador todavía lo asalta una duda, ¿quién ha de manifestar estos misterios? Lo obvio sería pensar que a Cristo le está encomendada esta tarea, pero el dominico, siguiendo la opinión menos probable, asegura que les corresponde a los dos, Cristo y san Pedro, por constituir, juntos, la piedra del águila. A continuación, el sermón retoma el capítulo 61 de Isaías, de la Vulgata, donde se asevera que Dios engrandecerá a unos hombres; también convoca, a su favor, la versión hebrea, donde sólo se habla de un hombre; he ahí las figuras de Cristo y San Pedro como piedra del águila. Mientras tanto, vincula las tierras narradas en el capítulo de Isaías con el mito de fundación de México- Tenochtitlan:

Lo que yo sé es que la Laguna o Ciénega que estaba en este lugar, en que hoy está la Máxima Ciudad de nuestro México, tan dejada y abandonada estaba de las Gentes de todos los contornos, que para que perecieran breve las nueva primeras Familias, que después la poblaron, las echaron aquí a este propio lugar, que tan cercano está al medio de a ésta nuestra tierra, que lo dista de él, lo que de Tlalnepantla, que quiere decir en medio de la tierra. Si ella se ha prolongado, si se ha llenado de honras, de autoridad y de gentes, dígalos esse Senado tan magnífico y Regio; publíquelo ese Choro, tan Docto como Ilustre; voséelo a este Templo, en todo tan suntuosa; y en fin clámelo hasta las piedras de sus calles, a las que parece que en número igualan sus Vecinos.¹²⁸

Para Venegas, hay una continuidad entre la historia prehispánica y la historia novohispana, pues su generación se sintió heredera de la historia antigua; había, como ya muchos lo han mencionado, un movimiento de reivindicación de lo mexicano, impulsado por la

¹²⁸ *Ibid.*

identificación experimentada por los criollos con la tierra que los vio nacer y crecer. De ahí, que el dominico vea, en el capítulo de Isaías, una referencia a la ciudad de México y su fundación; esta interpretación es una exégesis acomodaticia, sin embargo, no deja de ser interesante la identificación del mito de fundación de México en la Sagrada Escritura. El sermón narra, también, como nueve familias del lugar rindieron tributo a los reyes circundantes y, después, aprendieron a hacer lo necesario para subsistir; por ese motivo, las siguientes palabras del dominico poseen muchos significados:

...se puede decir, y con toda verdad, que a todo el Orbe ha enriquecido México... A México, según sus historias lo fundaron diez Reyes, porque lo poblaron diez familias, con la española, que fue la última, cada una con su Rey... pues ¿cómo con tan poco principio ha llegado a tanto auge? Yo pensaba, que la Piedra del Águila S. Pedro le ha dado tanta fecundidad.¹²⁹

Según el dominico, la ciudad de México fue fundada por diez familias, nueve indígenas y la última fue la española; por tal motivo, la proporción indígena era mayor que la española en el territorio novohispano. El autor, asimismo, asevera que México enriqueció a todo el orbe, premisa nada errada, pues los barcos que partían del puerto de Veracruz trasladaban las riquezas hacia España.

Recordemos que, en el exordio del sermón, el predicador estableció sus principios argumentativos; después de identificar a san Pedro con Cristo, retoma la justificación de su discurso, pues confirma que el santo no sólo es el emblema de la ciudad, sino su protector y coraza más importante. Vuelve a las descripciones de Plinio y otros acerca de las características de la ancora, piedra del águila: figura de armadura, color rubio; por lo tanto, san Pedro es como una gran armadura rubia que cubre las cabezas y pide por todas las cabezas importantes: por

¹²⁹ *Ibid.*

el papa Benedicto XIV, el rey Fernando VI, el virrey de Revillagigedo y su consorte, por el sínodo catedralicio y, finalmente, por la ciudad de México, pues la fe en Dios penetra en las personas gracias a san Pedro.

La sutileza del predicador se demuestra no tanto en cómo termina el discurso, pues deja su argumentación abierta, más bien en cómo asegura, en primer lugar, la relación tan estrecha entre el águila azteca, la ancora —supuesta piedra que tienen las águilas— y san Pedro; este razonamiento está planteado con especial finura, pues el predicador no sólo quería decir las cualidades del primer vicario de Cristo, sino enunciar, también, las de su ciudad, acción en la que el dominico da muestras de verdadero amor por su tierra natal. En segundo lugar, está la unificación hecha entre las figuras de Cristo y san Pedro bajo la especie “piedra” que, pese al carácter accidental, no esencial, del vínculo entre ambos, logra su objetivo: seguir la opinión menos probable; la agudeza mental de Venegas no se hubiera manifestado de retomar las principios aceptados por la mayoría. La novedad del sermón se percibe desde un principio, mas ésta no lo es por sí misma, sino en cuanto se refiere a la tradición de la cual parte; por lo tanto, la exégesis probable que realiza y sustenta con su argumentación dialéctica no tiene como finalidad autoafirmar las reflexiones propias, pues recurre, por lo menos, a una autoridad teológica para defender su postura.

Aquí, utiliza el concepto piedra de manera equívoca para predicar la relación entre san Pedro y Cristo y cómo este concepto condensa una forma de razonamiento por analogía que parte no de una metafísica física, sino de una metafísica fórica.

El sabio y la muerte

La muerte de Juan José de Eguiara y Eguren fue una noticia recibida con mucha consternación por la sociedad académica novohispana. Eguiara y Eguren perteneció a la generación de intelectuales mexicanos que realizaron las preguntas fundamentales para la conformación del discurso mexicano, la cual se preocupó por escribir sobre la cultura y el pensamiento en México y estuvo conformada, entre otros, por: Andrés de Arce y Miranda, Francisco Javier Clavijero, Francisco Javier Alegre y el dominico Juan de Villa Sánchez. Por un lado, los mencionados estudiosos reaccionaron a las provocaciones extranjeras, hechas por el deán Manuel Martí, el conde Bufón y De Paw; y, por el otro, se nutrió con los escritos de Gabriel de Ayrolo, Sariñana, Miguel Sánchez, Francisco Florencia, Francisco Naranjo, Carlos de Sigüenza y Góngora, Diego Marín Alcázar, Sor Juana Inés de la Cruz y Juan Ignacio María Castorena Ursúa y Goyeneche

Como veremos más adelante, Juan José de Eguiara y Eguren no sólo tenía tiempo para la academia y la redacción de su *Biblioteca mexicana*, también escribía y dictaminaba sermones; además, redactó unas *Selectae Dissertationes Mexicanae ad Theologiam*. En resumidas cuentas, Eguiara y Eguren personificó al intelectual novohispano que lo mismo discutía en la cátedra que en el púlpito, daba respuestas a calumnias de extranjeros y exhortaba a sus contemporáneos a publicar en su casa editorial.

Ernesto de la Torre Villar, en los apéndices de la *Biblioteca mexicana*, editada por él, reúne discursos y loas que la universidad le hizo a uno de sus catedráticos predilectos:

Por su parte el doctor y maestro Agustín de Quintela, rector de la Universidad en 1763, en la Tierna demostración que la Real y Pontificia Universidad de México hizo de su justo sentimiento en las solemnes y devotas exequias del muy Ilustre Sr. Dr. Juan José de Eguiara y Eguren, recoge diversos elogios funerales de congregaciones religiosas y

de afectos al señor Eguiara en los que se señala el mérito de su enseñanza ejercida a través del púlpito. Y finalmente el doctor Pedro José Rodríguez y Arizpe, oratoriano, en su *Funebris Declamatio*, en la cual en diversos parágrafos menciona su actividad oratoria, y al final de la misma en la que ensaya describir la obra de Eguiara, menciona que éste dejó veintiocho volúmenes en cuarto de: “*Cóncciones panegyricae, morales, et asceticae*”, un septenario dedicado al Patriarca Señor San José con meditaciones y un octonario en torno de la beatitud del mismo Santísimo Patriarca.¹³⁰

Recayó sobre un hijo de San Ignacio de Loyola hacer la oración fúnebre pronunciada en la Real y Pontificia Universidad de México. Joseph Mariano Vallarta, prefecto de la Congregación de la Purísima y titular de la cátedra “Francisco Suárez”, de la misma Universidad, profirió el discurso *El sabio con aprobación de Dios*,¹³¹ el cual cuenta sólo con quince notas a pie de página y muy pocas citas en latín, no contiene sentidos superpuestos en fuga interminable, es más fluido en su lectura y no está tan recargado de metáforas y alegorías. En fin, pertenece al punto de transición hacia el sermón neoclásico del que habla Carlos Herrejón.

Vallarta, después de referir algunos datos biográficos de Eguiara, plantea la proposición de la que tratará su discurso: “Diré pues lo que dije: que fue sabio, no como aquellos, que reprobados de Dios en su juicio son dignos del olvido y del desprecio; sino sabios con aprobación de Dios, para que lo alaben los hombres”.¹³² De esta reflexión se infieren dos cosas: que hay sabios reprobados por Dios, tal vez quienes están fuera de la iglesia católica, aunque Vallarta los reconoce, de igual manera,

¹³⁰ TORRE VILLAR, *op. cit.*, p. 173-188

¹³¹ VALLARTA, Joseph Mariano. *El sabio con aprobación de Dios, sermón fúnebre que en las honras que la Real y Pontificia Universidad dedicó el día 12 de Agosto de 1763 a su Respetable Doctor D. Juan Joseph de Eguiara y Eguuren*, en Juan José Eguiara y Eguuren, *Bibliotheca Mexicana*, edición facsimilar a cargo de Ernesto de la Torre Villar, tomo V, pp. 568 y ss.

¹³² *Ibid.*

como sabios; y que la sabiduría de Eguiara es comparable a la de cualquier sabio del mundo y aún más, por lo que su recuerdo no debe caer en el olvido, sino rememorar por todos los hombres.

Los sabios poco gratos a los ojos de Dios, entonces, son los filósofos sin fe ni religión, pues “estos eran los físicos curiosos en averiguar los secretos de la naturaleza sin miramientos a su autor”.¹³³ Aquí hay una clara alusión a la ciencia de la época, la cual intentaba explicarlo todo a partir de la razón, por lo tanto, la censura iba contra quienes le rendían pleitesía a la razón como si fuera un ídolo, sin darse cuenta de que ésta es limitada e insuficiente; los que se olvidan de Dios para quedarse sólo con números, comprobaciones y la experiencia empírica olvidan que “Reprobó Dios a la Filosofía; ¿y qué filosofía? La que solo se versa, y divierte en indagar curiosidades de lo sensible u corpóreo sin respeto a Dios.”¹³⁴

Vallarta asegura que Eguiara:

Fue filósofo; pero no *Conquisitor hujus saeculi*, porque su filosofía no fue meramente sensible, ni toda natural, ni se detuvo en curiosas averiguaciones de lo corpóreo; sino con acierto, que no puede negarse, en la intención (¿y cómo no en el dictamen?) unió las especulaciones de lo criado con las contemplaciones de lo divino: los alcances del entendimiento con los descubrimientos de la revelación; y *las probabilidades del discurso* con las seguridades de la autoridad de Dios.¹³⁵

En efecto, la filosofía de Eguiara se puede denominar “de la trascendencia”, debido a su alto ejercicio especulativo, que le permitió cavilar sobre la revelación, desde el raciocinio, e intentar comprender la teología, desde la filosofía. La metafísica es muy importante en la obra de Eguiara, pues como dice Mauricio Beuchot, su

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ *Ibid.*

pensamiento es ontológico y de un realismo optimista, de hecho, en sus obras ni siquiera se esboza una física experimental o el naturalismo franciscano.

Me llama mucho la atención la última consideración de Vallarta sobre la trayectoria de Eguara: “las probabilidades del discurso con las seguridades de la autoridad de Dios”. Ésta es una buena definición no sólo para la retórica de Eguiara, sino, prácticamente, para toda la oratoria sagrada de la época, ya que la tradición discursiva estaba en el ámbito de lo probable y tenía como fundamento la palabra de Dios; los predicadores estaban conscientes de que su sermón era una arenga probable sobre un tema en específico y no una verdad *per se*.

Eguiara tampoco quedó reprobado como teólogo, pues Dios sólo rechaza la propuesta por los sectarios: Lutero, Calvino, Zwinglio, Melancton, Jansenio, entre otros; Eguiara, por su parte, abrazó y enseñó la teología escolástica aceptada por Dios.

Y cuando tuvo aquel espíritu de porfía, y aquel ánimo de sorprender... ¿No lo veíamos cuando argüía? ¡Con que modestia! ¡Con qué sinceridad! ¡Cómo aplaudía la solución, si le llenaba! ¡Cómo no baldonaba la respuesta que no le satisfacía! ¿Y no le vemos en sus disertaciones impresas? ¡Cómo, aunque adelanta con ingenio, procura la solidez! ¡Cómo se afirma en las escrituras, en los concilios, en los padres, en la razón! ¡Cómo se sujeta a ajeno dictamen y no se avanza presuntuoso a defender por sí solo lo que le parece!¹³⁶

Todas las anteriores virtudes que el jesuita Vallarta le atribuye a Eguiara gozan de buena dialéctica, pues, aunque ingenioso, el homenajeado también fue sólido en sus escritos, al basarse, sin excepción, en la Sagrada Escritura, concilios, padres y doctores de la iglesia. Si bien este sermón ya posee características más modernas, todavía pondera la dualidad entre ingenio y la sutileza,

¹³⁶ *Ibid.*

así como los conceptos definidos por Eguiara como signos de todo buen predicador.

El jesuita Vallarta pone de manifiesto, a partir del capítulo 39 del Eclesiástico, las cualidades específicas del sabio: “...el sabio digno de alabanza es el que se instruye en la sabiduría de los antiguos, no algunos sino todos, y pone su estudio en las Escrituras Santas... que venera las inteligencias y las doctrinas de los hombres de nombre y mérito, y se entra en la sutilezas y disputas de las sentencias...”.¹³⁷ Éste es el argumento de autoridad extraído de la Biblia y aplicado al caso específico del difunto Eguiara; dicha aplicación no necesita de una interpretación alegórica, sino de una correspondencia concreta. He ahí otra de las particularidades del sermón neoclásico: no necesita de la hermenéutica traslaticia, sino de un sentido más literal; sin embargo, la sutileza aún se consideraba un don valioso del orador.

El jesuita aplica a Eguiara las cualidades arriba comentadas:

Véanse sus escritos así teológicos como predicables: allí se verá el estudio de los padres y de los teólogos; allí el de las escrituras, allí el aprecio, con que fe valía de sus textos para el afiance de sus doctrinas y de sus pensamientos; no dejando toda la prueba a la razón ni a la elocuencia: ni pretendiendo, que se diera fe y crédito a sus discursos por su sola autoridad; sino solicitando la suma, que es la de Dios e sus escrituras y la grande de los padres, y teólogos distinguidos. Se verá también, que de estas usaba no con sentidos de su capricho; sino ajustado a las inteligencias de los intérpretes más abonados.¹³⁸

Para Eguiara, así como para Vallarta, las fuentes del saber y de autoridad partían de la Biblia, pasando por los padres de la iglesia, los concilios, los teólogos, la razón y, por último, la experiencia. Esto debe tomarse en cuenta,

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ *Ibid.*

precisamente, porque, durante ese periodo, dicho orden se estaba invirtiendo, de tal suerte que la experiencia y la razón se colocaron en primer lugar y la Biblia pasó al último peldaño; sin embargo, la primera jerarquía del saber continuó en la Nueva España hasta las primeras décadas del siglo XIX. Diez años después, el oratoriano Benito Días de Gamarra diría un sermón que, a decir de Carmen Rovira, revela ya un pensamiento ecléctico,¹³⁹ producto del sincretismo del paradigma bibliocéntrico con el empiriocéntrico: en el primero, la Biblia tenía el saber y la razón; en el segundo, la experiencia estaba a la cabeza.

Es de suma importancia señalar que, según Vallarta, la teología moral de Eguiara y Eguren era probabilista:

Y ¿de qué especie fue su moral? ¿Cómo la quería Dios en el Eclesiástico, fundada en la autoridad de moralistas de crédito, y en las deducciones que hace el discurso? ¿Por qué no es allí, que seguía y veneraba la autoridad de los Raymundos, de los Antoninos, de los Conrados, los Navarros, los Medinas, los Sotos, los Rodríguez, los Molinas? ¿No es así que informado ya bien su juicio en su estudio, ponía después en balanza las razones para opinar, indagando con sutileza, arguyendo con eficacia, combinando con discernimiento y deduciendo con probabilidad?¹⁴⁰

Como ya mencioné en el capítulo dos, el probabilismo aplicado a la teología moral llegó para quedarse en Nueva España, pues, después de más de cien años, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, aún se consideraba como una postura válida. Todos los autores citados por Vallarta, a su vez son citados por Eguiara, son de la corriente del probabilismo, el cual tenía su correspondencia con el eclecticismo epistemológico. Ciertamente, Vallarta no dice que Eguiara sea ecléctico, pero sí un aguzado lector de Cicerón, afirmación de la que se infiere lo anterior.

¹³⁹ ROVIRA GASPÁR, Carmen. "Reflexiones en torno de un sermón", en Noé Esquivel (coord.), *Pensamiento Novohispano 4*, Toluca, México, 2003, pp 115-129.

¹⁴⁰ VALLARTA, op. cit.

En el discurso, Vallarta señala, también, todo el procedimiento a seguir por un teólogo probabilista para dar su opinión en un caso de teología moral; la deducción no era axiomática, es decir, no buscaba un principio para aplicarse, más bien seguía la opinión menos probable, lo cual era igualmente válido. De las palabras del orador se colige que el discurso de Eguiara no era probabiliorista, sino de tintes de eclécticos:

A muchos leía para aprender de muchos, pero según la norma que Dios prefiere *Bona enim et mala in hominibus tentabit*, tomaba lo bueno y dejaba lo malo; no lo cegaba la pasión, ni el afecto lo precipitaba; no era la novedad, ni el uso, ni el séquito, quien dominaba en su literatura; sino el justo discernimiento: porque ni era lector incauto, que todo lo bebiera; ni partidario servil, que todo lo abrazara; pero ni crítico excesivo, que en todo hallara que reprender. Sirva de ejemplo de su cordura, cuando tomó de Gerson, de Isolani, del Brabante y de otros para su insigne tratado del padre de Cristo en la tierra, y esposo de su madre María; y como dejó y aún impugnó la reflex poco acrisoladas, y bastantes sutiles de Dausquio. Sirva también su carta, que ya cité, impresa, en la que del francés Du-Plessis cogió el aprecio de la teología escolástica, evitando el coger otros escritos el afecto a la filosofía, que se le opone, experimental precisamente y naturalista.¹⁴¹

El juicio guía en este eclecticismo era el *sic et non*, no del gusto, sino de la utilidad que podía tener determinada doctrina para el afianzamiento de la fe. Ante las embestidas de los filósofos modernos, como Kant o Hume, y de algunos teólogos, como Melancton, los filósofos y teólogos católicos optaron por un eclecticismo moderado que les permitiera discutir con ellos, pero, al mismo tiempo, fundamentar la doctrina católica. Este eclecticismo se basó en la analogía, es decir, todo aquello semejante a los principios y dogmas establecidos

¹⁴¹ *Ibid.*

por el magisterio eclesiástico sería bienvenido, mientras las ideas contrarias a la fe y el dogma serían desechadas. La filosofía natural atentaba contra Dios, creador de todas las cosas, y contra la Sagrada Escritura; por esa razón, ese tipo de saber no servía de mucho, ni para predicar ni para redactar tratados teológicos.

Finalmente, Vallarta concluye que Eguiara fue excelente predicador:

...que repartiendo el sabio, como agua, que cae del cielo los sermones, qué hará su sabiduría, dirá a Dios panegíricos de sus perfecciones: será su modo de predicar copioso y abundante, útil y suave; no será su decir aguacero tempestuoso, que cayendo con aparatos de ímpetu vehemente, como que inundara la tierra, pero deslavándola con su fuerza, en vez de fertilizarla con su jugo, sino como agua mansa, que insinuándole suavemente cale los corazones y los disponga a llevar fruto de bendición.¹⁴²

Tanto en sus aprobaciones como en sus sermones, Eguiara y Eguren fue docto y muy persuasivo, pues combinaba muy bien su sabiduría filosófica con la predicación, incluso del título de un sermón, como el del jesuita Cesati que se verá en el capítulo siguiente, le daba pie a reflexionar acerca de Platón o Aristóteles. Eguiara, considerado por sus contemporáneos como un benefactor de las letras, supo combinar el probabilismo en teología moral con el eclecticismo analógico de la filosofía. Fueron muchos los sermones escritos por este doctor, en la biblioteca nacional de México, por ejemplo, se encuentran varios tomos de sermones manuscritos.

Como asegura Ernesto de la Torre Villar: “La acción de hombres como Eguiara significa tanto la construcción de una nación cristiana cuanto la creación de una patria común. La oratoria sagrada, tal como Eguiara la ejerció, formó una ideología y tanto en ella, como en su obra cultural, de humanista, encontramos viva la fuerza

¹⁴² *Ibid.*

creadora con que actuaron el padre Las Casas, fray Pedro de Gante, Vasco de Quiroga y tantos otros varones, forjadores de la sociedad y de la cultura mexicana.”¹⁴³ En efecto, con Eguiara y Eguren se cierra una generación muy importante para la cultura mexicana y, como veremos en otro momento, en este docto predicador se acrisoló el discurso barroco.

El sermón de Vallarta, y algunos aspectos del pensamiento de Eguiara descritos por el jesuita, muestran el cambio gestado en el paradigma sermocinal novohispano, ya que no sólo la filosofía moderna empujaba a los predicadores a hacer concesiones o el probabilismo teológico los encaminaba a una postura más abierta, sino que, el mismo probabilismo de la dialéctica usada en los sermones, permitió que los intelectuales de esta época fueran eclécticos en su forma de pensar.

La forma de predicación francesa, el pensamiento moderno, la relectura de la obra de Cicerón y los cambios políticos y administrativos de Nueva España, provocaron, en los predicadores, una transición del discurso barroco al denominado neoclásico. Este sermón de Vallarta es un buen ejemplo de ello.

¹⁴³ TORRE VILLAR, *op. cit.*

CONCLUSIONES

Los sermones analizados en este trabajo son sólo algunos ejemplos de cómo las ideas se plasmaron en la palabra discurrída. Estas unidades discursivas, entre la retórica y la filosofía, llevaron en sus proposiciones una gran cantidad de ideas, particularmente, de índoles teológica, religiosa, de costumbres, política, moral, sagrada y epistémicas. En esta retórica sagrada, los filósofos oradores comunicaban su forma de pensar a un público más amplio; lo mismo discutían sobre el poder de los reyes y sus políticas administrativas y de la repartición del poder entre los ciudadanos, como de la moral imperante en una sociedad más bien conservadora.

Las ideas fueron, en cierto sentido, las que delinearon la forma de pensar y, por lo tanto, de actuar, en los moradores de Nueva España. La mayoría no sabía leer o escribir y muy pocos tenían acceso a libros o libelos, así que el púlpito servía como un espacio de enseñanza y adoctrinamiento, tanto de cuestiones religiosas como de ideas filosóficas. Si tenemos en cuenta que un peninsular, un criollo o un mestizo, no contaba con suficientes medios de informarse o para formarse, los sermones suplieron esa carencia; domingo a domingo y, particularmente, en las grandes fiestas religiosas, se decían sermones y los paisanos, ávidos se saber y de conocer lo sucedido allende el mar o lo que se discutía en las cátedras de las Universidad de México o en los colegios de religiosos, acudían a escucharlos.

Los discursos sermocinales fueron barcos de ideas donde podían navegar, entre muchos ojos y entendimientos, conceptos de santo Tomás de Aquino, san Agustín, de varios padres apologistas, de los doctores de la iglesia y varios pensadores de la época. Estos conceptos no eran expuestos como en la barandilla de la cátedra, sino que los rétores las trataban de explicar a un público más amplio y menos versado; esta sofística sagrada no sólo

servió para deleitar o conmover el ánimo de los oyentes, también, sobre todo, para enseñar nuevas y viejas doctrinas sobre lo santo, lo sagrado, la moral y la forma de razonar.

A fuerza de escuchar y, en algunos casos, leer estos sermones, los ciudadanos de Nueva España interiorizaron las formas de argumentar, reflexionar y discurrir sobre algún tópico; tal vez no se convertían en sumos oradores, pero sí lograban retener algo en sus mentes. Cuando alguien no salía de su ciudad natal, no sabía latín y nunca había pisado una escuela, el domingo significaba su única oportunidad de recibir algo de instrucción a través de la palabra discurrida de estos intelectuales comprometidos con su misión; lo mismo ocurría con quienes sabían leer, pues luego de escuchar el sermón en la iglesia, se reunían en casa a releer el texto y comentarlo entre familia. De hecho, se sabe que en las tiendas de ultramarinos y librerías de la época se vendían, por algunos maravedíes, los textos impresos.¹⁴⁴

La retórica, por su parte, no sólo le dio al predicador los tropos necesarios para elaborar su sermón, también le permitió defender la verosimilitud de dichas proposiciones. La habilitación de la retórica lleva implícita la rehabilitación del concepto retórico de *doxa*, con ello el predicador no parece dudar de que el mundo se pueda describir de un modo adecuado por medio de las categorías retóricas, porque éste está constituido, completamente, de una manera retórica, o por lo menos así lo veían los concionadores barrocos novohispanos. Para el predicador, el lenguaje es, en esencia, retórica, porque, en la medida en que todo sermón transfiere la interpretación de su autor sobre la Biblia y el mundo mismo, se articula sobre la *doxa* y no sobre las ideas claras y distintas. Esto significa que, para el concionador barroco, lo verdaderamente importante es la persuasión, la fuerza de convencimiento, lo que, en realidad, permite percibir el mundo y la comunicación con los demás.

¹⁴⁴ TREJO PINEDO, *op. cit.*

Como hemos visto, los temas de los sermones barrocos van desde la vida de santo hasta sucesos políticos relacionados con la Corona española. Los panegíricos de santos intentaron dar un ejemplo a seguir a los cristianos de aquella época, pues tienen bastante de hagiografía y, además, el discurso está fincado en la fe, en la creencia del milagro del santo o de que su vida fuera tan virtuosa como se narra; de cierta manera, los santos colmaron un espacio que habían dejado los héroes de la literatura gentil, así como funcionaron como una respuesta a la reforma luterana gestada en Alemania. En efecto, una polémica desatada con dicha reforma fue sobre la necesidad de las imágenes de santos y santas; pero, como hemos analizado, éstas representaban para los predicadores barrocos un signo o símbolo sin ningún significado en sí mismo, pues remitían a lo sagrado, o bien a la participación del santo en lo sagrado.

La imagen, entonces, no era, en ningún sentido, algo con un valor sagrado, quizá tan sólo ornamental, estético, pero su función, como tal, era de signo; con este ejemplo nos percatamos del alto nivel semiótico propio de la cultura novohispana. Desde la liturgia misma en la que participaban los cristianos, pasando por las fachadas de los templos, los interiores mismos e, incluso, los mismos sacramentos, estaban considerados como signos y símbolos que remitían a una realidad más prístina, más espiritual, con mayor valor que la realidad fáctica. En este sentido, el sermón de santos o de circunstancia fungía como un aparato semiótico productor de significados específicos entre la feligresía. No era sólo artificioso, como lo quería Martín de Velasco, sino un dispositivo semiótico para construir, en la mente de los católicos, una visión del mundo, la existencia y la moral, así como de lo que es capaz un hombre con fe y determinación.

La epistemología pragmática es el fundamento de esta historia de las ideas elaborada a través de los sermones barrocos novohispanos. La dimensión pragmática de la

Impresos

retórica trajo, como consecuencia, un conocimiento probable y verosímil de la realidad, el cual se enquistó, profundo, en el pensamiento novohispano. A diferencia de la alta escolástica, en los predicadores barrocos novohispanos no hay una adecuación de la mente con el objeto, como tampoco hay una adecuación de la palabra con la cosas, porque sienten que las palabras no pueden enunciar toda la realidad; asimismo, no poseían un concepto utilitario del saber y la verdad, así que esa epistemología pragmatista estaba basada en una comunidad comunicativa y en el establecimiento de una instersubjetividad a través del poder de la palabra.

En efecto, la retórica comporta el diálogo y el predicador establece un diálogo con la comunidad cristiana, pues, aunque pudiera parecer un monólogo, el sermón intentó interpelar al cristiano, convencerlo y moverlo hacía la rectitud de la vida. El argumento más usado en este sentido es el *ad hominem*, esto es, las razones que se esgrimen están a la medida del público al cual se dirige, apoyándose en las convicciones del interlocutor. Los predicadores denominaban dicho argumento con la expresión *argumentum ex concessis*, es decir, que usa en su favor planteamientos aceptados o concedidos (*ex concessis*) por el interlocutor. El sermón partía de los conocimientos previos de la feligresía o de lo que aceptaba como un hecho y, de ahí, sacaba conclusiones distintas que producían un saber específico; pero ese conocimiento no era pretensioso, no se postulaba como una verdad única y absoluta, sino que, como lo sostienen los censores de los sermones y los mismos concionadores, era algo probable, verosímil.

ARCE Y MIRANDA, Andrés de. *Sermón Panegyrico académico forense de la aparición de nuestra señora de Guadalupe. La mexicana patrona jurada de la Nobilísima ciudad de Puebla*, México, 1739.

ARGUELLO, fray Manuel de. *Sermón de la Purísima Concepción que predicó en la Iglesia Catedral de Puebla de los Ángeles*, México, s. f.

BORRUEL, Cosme. *La imagen más clara de lo más oculto de María. Sermón que en el día de Nuestra Señora de Guadalupe en su Colegio Apostólico de Zacatecas predicó...*, Imprenta de Joseph de Hogal, México, 1733.

CASTORENA URSÚA Y GOYENECHIE, Juan Ignacio. *Parabién de las letras a las armas. Oración gratulatoria Panegyrica evangélica que en acción de gracias en la Real Universidad por el glorioso triumpho de el invicto monarca Felipe V el Animoso*, México, 1711.

EGUIARA Y EGUREN, Juan José. *María santísima pintándose milagrosamente en su bellísima imagen de Guadalupe de México Saluda a la Nueva España y se constituye su Patrona*, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, México, 1757.

GÓMEZ DE LA PARRA, Joseph. *Oración Proshonema aclamación laudatoria en honor de la Purísima Concepción de María SS. N. Señora*, Imprenta del Capitán Sebastián de Guevara, Puebla, 1702.

GUERRA, Joseph. *Mystico Throno de la divina sabiduría el Gran Padre de la Iglesia San Agustín. Sermón, que en su religiosísimo convento de la ciudad de Zacatecas...*, México, 1715.

ITA Y PARRA, Bartolomé Felipe de. *La flor de santidad canonizada en San Luis Gonzaga, Sermón Panegyrico*, impreso por la viuda de Francisco Leefdael, Sevilla, 1728.

REYES, Ángel Gaspar de los. *Sermón del gran privado de Cristo el evangelista San Juan*, impreso por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, México, 1689.

SAN MIGUEL, fray Juan. *Sermón que en la última misa de el Novenario que hizo la Santa Iglesia Catedral de Durango, la que celebró de Pontifical el Ilustrísimo y Reverendísimo Señor D Ignacio Diez de la Barrera, Obispo de Dicha Santa Iglesia*, Imprenta de Juan Guillén, México, 1707

TORRICO LLANO, FRAY JOSEPH. *Sagrada conjunción de luces en la concurrencia de Santa Rita y Santa Quiteria opuestas a las influencias de el Can Mayor y la Canícula. Ponese a la protección de la Sphera por todos los títulos elevada de el cielo por todas partes lucido*, Imprenta de Francisco de Ribera Calderón, México, 1709.

VALLARIA, Joseph Mariano. *El sabio con aprobación de Dios, sermón fúnebre que en las honras que la Real y Pontificia Universidad dedicó el día 12 de Agosto de 1763 a su Respetable Doctor D, Juan Joseph de Eguiara y Eguren en Eguiara y Eguren Juan José Bibliotheca Mexicana, tomo V, edición facsimilar a cargo de Ernesto de la Torre Villar, México, s.f.*

VILLA, Juan de. *Sermón de la milagrosa imagen de N. S. de Guadalupe de México. En la festividad que le celebran sus devotos en el día del Proto Mártir San Esteban, segundo de la Pascua del Sagrado Nacimiento del Señor en la Iglesia del Hospital del Amor de Dios de la misma ciudad*, México, 1733.

VENEGAS, fray Antonio Claudio. *La Piedra del Águila de México. El Príncipe de los Apóstoles y Padre de la Universal Iglesia Sr. San Pedro. Sermón Panegyrico que en su día 29 de junio de año santo de 1750*, impreso por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, México, 1750.

ZALAZAR, Antonio de. *Importancias de la fecundidad y deseado parto de la Reyna Nuestra Señora María Luisa de Saboya, Sermón Panegírico*, San Luis Potosí, 1707.

Bibliografía

AQUINO, Tomás. *Suma Teológica*, BAC, Madrid, 1989.

BERISTÁIN DE SOUZA, José Mariano. *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, UNAM, México, 1980.

BEUCHOT, Mauricio. "Sobre el conocimiento filosófico y teológico de Dios según Eguiara y Eguren", en Ernesto de la Torre Villar (coord.), *Juan José de Eguiaa y Eguren y la cultura mexicana*, UNAM, México, 1993.

_____. *Las caras del símbolo: el idolo y el icono*, Caparrós editores, Madrid, 1999

CERDAN, Francis. "Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985- 2002). Balance y perspectivas", en *Criticón*, núm. 84-85, pp. 9-42, Toulouse, 2002.

Diccionarios Rioduero. Literatura I, Ediciones Rioduero, Madrid, 1973.

DE LUBAC, Henri. *Medieval Exégesis. The four senses of scripture*, tomo I, Michigan, 1998.

DOSSE, Françoise. *La marcha de las ideas. Historia de los intelectuales, historia intelectual*, traducción de Rafael Tomás Llopis, Universidad de Valencia, Valencia, 2006.

FEIJOO, Benito Jerónimo. *Teatro crítico universal*, tomo octavo, Real Compañía de Impresores y Libreros, Madrid, 1779.

FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*, Ariel, Madrid, 1986.

GRACIÁN, Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*, volúmenes I y II, Larumbre, colección Clásicos aragoneses, Huesca, 2004.

GARCÍA GILBERT, Javier. “El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián”, en Miguel Grande (coord.), *Gracián: Barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004.

HERREJÓN, Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México, Zamora (México), 2003.

HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Tomo I. La predicación en la Orden de la Santísima Trinidad*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1996.

_____. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Tomo II Predicadores dominicos y franciscanos*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998

IBARRA ORTIZ, Hugo. *El paradigma sermocinal en la Nueva España, siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013.

_____. “Estrategias discursivas a favor de San José en la Nueva España. Siglo XVIII”, en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coord.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán/ CIESAS, Zamora (México), 2015.

_____. “La argumentación paradójica en los sermones barrocos novohispanos. Siglo XVIII”, en Noé Esquivel (coord.), *Pensamiento Novohispano 16*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2015.

_____. “Construcción de la identidad nacional a través de sermones novohispanos”, en María Isabel Terán Elizondo, *Discurso literario novohispano. Construcción y análisis*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013.

_____. “La episteme del sermón barroco novohispano”, en Noé Esquivel (coord.), *Pensamiento Novohispano*

14, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2013.

_____. “Argumentación, probabilismo y valores en los sermones barrocos novohispanos”, en Verónica Murillo Gallegos (coord.), *Individuo, valores y mundo. Reflexiones desde la filosofía*, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012.

_____. “*Scientia sermocinalis*. Argumentación y retórica en la obra de Juan Rodríguez de León. Siglo XVII”, en Noé Esquivel, *Pensamiento Novohispano 13*, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, 2012.

_____. “La retórica antigua y la hermenéutica literaria”, en Alberto Ortiz, *Prolegómenos de una exégesis literaria*, Universidad Autónoma de Zacatecas/ Universidad de Guadalajara, Zacatecas, 2011.

_____. “Tradición y modernidad en la oratoria sagrada novohispana” en Diana Arauz, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes. III*, Conaculta, Instituto Zacatecano de Cultura, Zacatecas, 2011.

_____. “El sermón novohispano como instrumento pedagógico”, en *Memoria del XII Encuentro Internacional de Historia de la Educación*, UMSNH, Morelia, 2010.

RAMOS DOMINGO, José. *Retórica, sermón, imagen*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca (España), 1997.

TERÁN, Mariana. *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2002.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. “Eguiara y Eguren, orador sagrado”, en *Estudios de Historia Novohispana*, v. 10, UNAM, México, 1991.

TREJO PINEDO, Virginia. Un sermón sacro político en Zacatecas decimonónica, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2005.

TUYA, Manuel de y Salguero, José. *Introducción a la Biblia*, tomo II, BAC, Madrid, 1967.

VILLORO, Luis. *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1995.

Índice

9	Preludio
15	Capítulo I Ideas políticas y retórica
35	Capítulo II Lo sagrado y lo profano
57	Capítulo III Identidad y pertenencia
93	Capítulo IV La episteme del sermón dieciochesco
133	Conclusiones

Policromía
SERVICIOS EDITORIALES

*La palabra discurrida.
Historia de las ideas en el siglo XVIII
a través de la retórica sagrada*

Se terminó de imprimir en el mes de julio
de 2016 en los talleres de Amate Editorial,
Madero número 616, colonia Centro,
44100 Guadalajara, Jalisco, México.

La edición constó de 100 ejemplares.